درباره انسان و جامعه انسانی

احسان طبری

[اثر منتشر نشده]

دربارهٔ انسان
و
جامعهٔ انسانی

احسان طبری

[اثر منتشر نشده]

انتشارات حزب تودهٔ ایران

- احسان طبری
- **دربارهٔ انسان و جامعهٔ انسانی**
- بهمن ۱۳۹۱ (۲۰۱۳)

- Postfach 100644, 10566 Berlin, Germany
- www.tudehpartyiran.org
- dabirkhaneh_hti@yahoo.de

یادداشت ناشر بر نخستین چاپ کتاب

در جریان یورش گزمگان رژیم ولایت فقیه به حزب در دهۀ ۱۳۶۰ و دستگیری کادرها و رهبران آن، از جمله رفیق احسان طبری، چه‌بسا نوشته‌های باارزشی دستخوش تاراج شد و هرگز روی کاغذ و چاپ و انتشار را ندید. امّا در این میان، و در سایۀ فداکاری دوستان، رفقا و علاقه‌مندان به حزب، خوشبختانه و چه‌بسا با مرارت و مراقبت فراوان، شماری از این گونه نوشته‌ها از گزند جزم‌اندیشان مصون نگه داشته شد. از این دست، پیش از این رسالۀ پژوهشی ارزشمند رفیق طبری به نام «ابوالفضل بیهقی و جامعۀ غزنوی» را نخست در سال ۱۳۸۰ و سپس با افزوده‌هایی در سال ۱۳۹۰ منتشر کردیم.

کتاب «**دربارۀ انسان و جامعۀ انسانی**» که اینک در دست خواندن دارید، اثر منتشر نشدۀ دیگری است به قلم دانشمند فرزانه، رفیق احسان طبری، که طی سال‌های طولانی و دشوار پس از یورش به حزب، خوشبختانه از میان نرفت و اینک توسط حزب تودۀ ایران منتشر می‌شود. بر اساس نوشته‌های متن کتاب، معلوم می‌شود که رفیق فقید احسان طبری آن را در حدود سال‌های ۱۳۶۲- ۱۳۶۱، «در آستان هفتاد سالگی، با توشه‌یی از تجربه»، پیش از آن که گرفتار غل‌وزنجیر و شکنجه‌هایِ تاریک‌اندیشان ولایی شود، در ایران به رشتۀ تحریر در آورده است.

اصل نوشته به دست‌خط خود رفیق احسان طبری (که تصویر نمونه‌یی از آن در کتاب آمده است)، حکایت از کامل بودن متن دارد، اگرچه به قول خود او:

«نگارنده موفق نشده نسخه را دوباره‌خوانی و تصحیح کند و لذا امکانِ افتادگی یا اغتشاش در واژه‌ها و عبارات هست. امید است فرد ذی‌صلاحیّتی این لطف را در صورت نبود مؤلّفش روا دارد.»

انتشارات حزب تودهٔ ایران تلاش و دقّت فراوانی کرد تا کتاب آن‌طور که نگارنده در نظر داشته است تنظیم و منتشر شود. به همین منظور، بازخوانی چندبارهٔ متن تایپ شده و مقابلهٔ آن با متن دست‌نوشته و غلط‌گیری آن، دقّت در ثبت املای صحیح نام‌های کسان و جاها و رخدادها، افزودن توضیح‌هایی در زیرنویس برای روشن‌ترن شدن مطلب، تغییرهایی در نقطه‌گذاری برای درست‌خوانی متن، و به‌ندرت، ویرایش انشایی متن صرفاً برای روان‌خوانی، لازم بود. با وجود کوشش فراوان برای حفظ امانت در انتقال بی‌کم‌وکاست متن، در سه مورد کلمه‌یی قابل خواندن نبود یا در خواندن درست آنها جای تردید وجود داشت، که با ذکر [...یک کلمه ناخواناست] مشخص شده‌اند.

■ ■ ■

دانشمند فقید احسان طبری در این کتاب با «فیض ستاندن از بینش و باور مورد پذیرش خود»، یعنی بینش علمی مارکسیستی، و با بهره‌گیری از دستاوردهای «علوم و آزمون‌های بزرگ اجتماعی معاصر» به بررسی روند تکامل انسان و جامعه می‌پردازد. او که اندیشمندی جانب‌دار و انسان‌گرا و خوش‌بین به آیندهٔ روشن بشر است، در این رساله بار دیگر تلاش می‌کند از راه کنکاش در سیر رویدادهای تاریخی و روندهای اجتماعی، و بررسی گستره‌یی قابل‌توجه از تاریخ تفکر اجتماعی، «خطوط کلّی سرنوشت آیندهٔ» انسان را با روشن‌بینی و خوش‌بینی علمی ترسیم کند. مانند دیگر نوشته‌های علمی و پژوهشی دیگرش، احسان طبری این بار نیز- اگرچه به شیوه‌یی و زبانی دیگر- تلاش می‌کند دانش و آگاهی علمی پایه‌یی لازم برای شناخت هرچه بهتر و دقیق‌تر بافت اجتماعی را در اختیار خواننده و «به‌ویژه زنان و مردانی که طلایه‌داران نبرد گستردهٔ زحمتکشان برای دگرسازی جهانند» بگذارد. می‌گوید: «ماهیّت و زندگی را جز از این راه نمی‌توان شناخت».

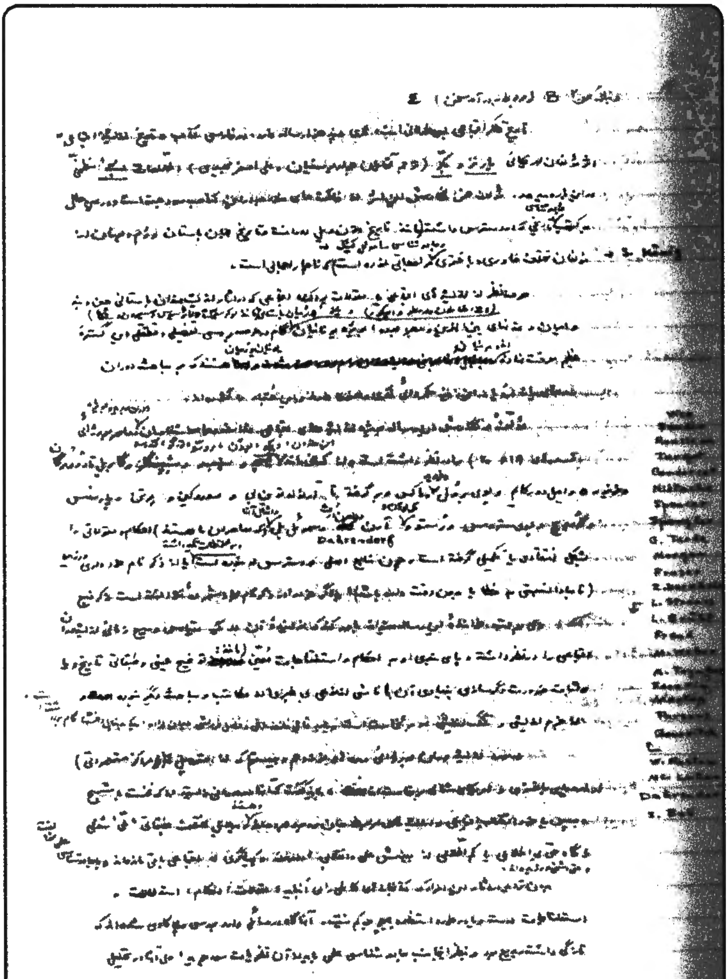
به این منظور، نویسنده در رشته‌یی به هم پیوسته و منطقی، می‌کوشد تکامل جامعه را با مرور خودِ روندهای اجتماعی و آنچه به طور عینی رخ داده است توضیح دهد. نخست به ماهیّت جامعه به مثابه یک مقولهٔ هستی و سپس زیربنای طبیعی تکامل انسان و جامعه می‌پردازد. سپس بنیادهای اقتصادی و اجتماعی تحولات اجتماعی را ترسیم می‌کند، و از آنجا به بررسی زندگی معنوی، فرهنگی و روحی جامعه می‌پردازد و مضمون و محتوای مقوله‌هایی مثل سیاست و حقوق و اخلاق را در چارچوب تحوّل جامعه مورد توجه قرار می‌دهد. در نهایت، اندکی دربارهٔ جهان امروز بحث می‌کند و پس از نگاهی به «شیوهٔ زندگی» به مقولهٔ «بهروزی انسان» و «ایجاد سعادت به هم پیوستهٔ فردی و اجتماعی» می‌پردازد که هدف همیشگی جامعهٔ انسانی و پیکارگران انسان‌دوست است. شیوهٔ نگارش و ترتیب طرح مطالب و به هم پیوستگی آنها، این کتاب را بسیار خواندنی و آموزنده ساخته است. همان‌طور که خود نویسنده از یک مَثَل لاتینی وام گرفته است، باید گفت این کتاب حاوی «مضمون بسیار، در سخنانی اندک» است.

انتشارات حزب تودهٔ ایران بی‌نهایت خرسند است که امکان یافت این کتاب باارزش را در دسترس خوانندگان علاقه‌مند، و بویژه خوانندگان جوان و جویای حقیقت بگذارد.

انتشارات حزب تودهٔ ایران
بهمن ۱۳۹۱

“Multum in Parve”

(مَثَل لاتین، یعنی: مضمونِ بسیار، در سخنانی اندک)



کلیشه دست‌نویس فرزانه فقید، رفیق احسان طبری

فهرست



آدمی را طلب و شوقِ «شناخت»
سخت اندر شَعَف و شور انداخت.
وآنکه بیدار شد از خوابِ گران:
دشت را دید، کران تا به کران
ژاژها بود ـ که تا مُرد دروغ،
نسل‌ها سوخت ـ که تا زاد فروغ.
راهسنگِ خِرَدَم، گام به گام
می‌بَرَد از رهِ پیکار به کام.

(احسان طبری)

توجه:
نگارنده موفق نشده نسخه را دوباره‌خوانی و تصحیح کند و لذا امکانِ افتادگی یا اغتشاش در واژه‌ها و عبارات هست. امید است فرد ذی‌صلاحیّتی این لطف را در صورت نبود مؤلّفش روا دارد.

درآمد سخن

تردیدی نیست که مسئلهٔ محوری و مرکزی برای انسان، همچنین برای جامعهٔ انسانی، شناختِ هرچه ژرف‌تر و هرچه پُرسویه‌تر «انسان» و «جامعه»، سِیر گذشته و خطوط کلّی سرنوشت آیندهٔ آن است. تکامل نوعی انسان، خصلتِ تصادف‌مانندِ گذرانِ فردی او را توجیه می‌کند.

بنا بر این سخن، شعار منسوب به سُقراط، که گویند بر درگاهِ یکی از معابد آتن حکّ شده بود، کهنه نشده است: «خودت را بشناس!» این کار در دوران سقراط ناشدنی بود. اکنون شدنی است.

این مسئلهٔ مهم مرکزی و محوری، در سراسر عمر مورد علاقهٔ این نویسنده بوده است و با آزمندی و کنجکاوی مایل بود از اَسرار فراوان این پدیدهٔ شگرف هستی، منظره‌ای مُرتبط و منسجم در ذهن خود داشته باشد، تا بتواند آن را به افزاری برای خدمتگزاری به همنوع محروم و ستمدیدهٔ خود مبدّل کند. شناخت برای عملِ کارآتر است و نه به خاطر خودِ شناخت، و در عین حال جای انکار نیست که این شناخت که معنای زندگی فردی را روشن می‌سازد، نوعی تسلّای شخصی نیز می‌تواند باشد.

مؤلّف در رسالهٔ حاضر کوشیده است با فیض ستاندن از بینش و باورِ مورد پذیرش خویش، حتی‌المقدور احکام و استنتاجاتِ روشنگر بیشتری را که علوم و آزمون‌های بزرگ اجتماعی معاصر مؤیّد آنند، با جسارت علمی در آن بگنجاند. با این اعتقاد که طرح جسورانهٔ مسائل، می‌تواند حل و افادهٔ دقیق و بی‌خدشهٔ آن را، طی زمان، زمینه‌سازی کند. لذا نباید از نقص یا خطای طرح و حل به دست داده شده، برای توجیه احتراز از آنها یا سکوت دربارهٔ آنها بهره

گرفت. تاریخ علم نشان می‌دهد که علم جز از این راهِ پیچاپیچ به جلو نرفته، و در سنگلاخ آن، شاهراهی به سوی هدف وجود ندارد. البته هرچه صلاحیت پژوهنده بیشتر، بهتر، ولی پژوهندهٔ عادی نیز حق دارد سخن خود را بگوید.

لذا این نوشته متضمّن مباحث و احکام و مقولات متعددی است که یا از بابت طرح، یا از جهت تبیین، متضمّن نکات درخورد توجهی است. لااقل مؤلّف چنین می‌اندیشد!

به‌ویژه زنان و مردانی که طلایه‌داران نبرد گستردهٔ زحمتکشان برای دگرسازی جهانند، باید با غنای فکری و آگاهی علمی عمل کنند؛ لذا باید بافت اجتماعی را هرچه بهتر بشناسند تا بتوانند آن را بر ویژگی‌های سختْ متنوّع این بافت، در جریان عمل دگرسازها انطباق دهند. ماهیّت انسان و زندگی را جز این راه نمی‌توان شناخت.

مؤلّف همچنان در مواردی خواست که خواننده را از استدلالات ردّی و نقیضِ متداول آگاه سازد. آموزش علم از راه بحث و اجتهاد، آموزشی است سودمند که از خصلت طوطی‌واری معرفت آزاد است، و شخص بدون توسل به حربهٔ آلودهٔ سفسطه و شیوهٔ خام عناد و تعصّب، قادر است دربارهٔ نظر خود، به شکل مجرّد و مشخص استدلال کند. این شیوه را می‌شد در این نوشته بیش از اینها به کار برد، ولی متأسفانه نگارشِ رساله، از سر ناگزیری، دور از دسترسِ رضایت‌بخش به منابع بود، و اتّکای به محتویات حافظه نیز محدود است.

تاریخ تفکر اجتماعی بسی طولانی است و عمری چند هزار سال دارد. در فارسی، کتاب «*تاریخ اندیشهٔ اجتماعی*»، اثر مؤلّفان آمریکایی بارنز و بکّر (ترجمهٔ آقایان جواد یوسفیان و علی اصغر مجیدی)، اطلاعات نسبتاً منظّمی در این باره می‌دهد. مؤلّف ضمن نگارش این اثر از فاکت‌های مندرجه در این کتاب سود جسته است، و در عین حال به کتب جامعه‌شناسی تاریخی که در دسترس داشته (مانند «*تاریخ تمدن*» ویل دورانت، و تاریخ جهان باستان و رُم و یونان از مؤلّفان مختلف خاوری و باختری، و «*جامعه‌شناسی*» ساموئل کنیگ (Samuel Koenig)، مراجعاتی نموده است، که ناچار اجمالی است.

صرف‌نظر از اندیشه‌های اجتماعی یا مقولات پراکندهٔ اجتماعی که در آثار اندیشمندان باستانی چین و هند و ایران و تمدن‌های بین‌النهرین و مصر بوده، به‌ویژه یونانیان (مانند افلاطون و ارسطو و اپیکور) و نیز رُمیان باستان (مانند لوکرسیوس و لائرسیوس و سیسِرون و سِنِکا) گام در عرصهٔ بررسی تفصیلی و تعقّلی این گسترهٔ عظیم معرفت نهاده‌اند، و بدین‌سان یونانیان و رُمیان هستند که بر مباحث دوران سده‌های میانهٔ اروپا در این زمینه حکمروایی فکری و معنوی دارند، و این جُستار را گشوده‌اند.

مؤلّف در نگارش این رساله به‌ویژه اندیشه‌های اجتماعی فلاسفه و جامعه‌شناسان دوران جدید و به‌ویژه معاصر بورژوایی (سده‌های ۱۹ و ۲۰) را در نظر داشته است، و از کسانی مانند ابن‌خلدون، ویکو (Vico)، بودَن (Boudin)، روسو (Rousseau)، تورگو (Turgot)، کُندُرسه (Condorcet)، نیچه (Nietzsche)، سپنسِر (Spencer)، شپِنگلر (Spengler)، گابریِل تارد (G. Tarde)، مورگان (Morgan)، فریزر (Fraser)، امیل دورکایم (E. Durkheim)، لِوی برُول (Lévy Bruhl)، فرویْد (Freud) و ماکس وِبِر (M. Weber) گرفته تا آرنولد تویْن‌بی (A. Toynbee)، سوروکین (Sorokin)، مِرتن (Merton)، پارسنس (Parsons)، گورویچ (Gourvitch)، لِوی ستروس (L. Strauss)، رُوستو (W. Rostow)، مَک‌لوهان (Mcluhan)، آرن داهرِن‌دُرف (Dahrendorf) و ساموئل بل (S. Bell) و امثال آنها (که معاصران ما هستند) احکام و مقولاتی را به شکل انتقادی یا تکمیلی گرفته است، و چون منابع اصلی در دسترس او نبوده است، به محفوظات تکیه داشته، یا از ذکر نام خودداری ورزیده (تا مبادا نسبتی به‌خطا یا بدون دقت داده باشد)، یا اگر خود را در ذکر نام مجاز شمرده، نتوانسته است ذکر منبع کند. ولی به هر جهت خوانندهٔ این رساله می‌تواند باور کند که نویسندهٔ آن در یک مقیاس وسیع زمانی، اندیشه‌وران اجتماعی را در نظر داشته و پای‌بندی او به احکام و استنتاجات معیّن (مانند: توضیح عینی و طبقاتی تاریخ، یا اثبات ضرورت دگرسازی بنیادی آن) ناشی از نوعی بی‌خبری از مکاتب و مباحث دیگر نبوده، و از جَزم‌اندیشی و تنگ‌اندیشی او برنخاسته است، یا به تمایل فلسفه‌بافی و

فضل‌فروشی میدان نداده، بلکه به دنبال دانش‌ها گام برداشته است.

در مورد اندیشه‌وران بورژوایی سده‌های نوزدهم و بیستم که از متروپُل‌ها (مراکز مستعمراتی) در اروپای باختری و آمریکای شمالی برخاسته‌اند، باید گفت که آنها در دورانی زیسته‌اند که نخست با شبح، و سپس با خود انقلاب اجتماعی و اندیشه‌های مربوط بدان روبرو بوده‌اند و هستند، و به دلایل مختلف طبقاتی، ملّی، شغلی، یا گاهی حتّیٰ بی‌اطلاعی یا کم‌اطلاعی از بینش علمی و انقلابی، در مرحلهٔ «کیمیاگری» اجتماعی باقی مانده‌اند و با جامعه‌شناسی علمی مخالفت و حتّیٰ دشمنی ورزیده‌اند.

بدون تردید، در آثار این افراد که کتابخانه‌های کاملی را می‌اَنباید، مقولات، احکام، استدلالات و استنتاجات درست یا در خوردِ استفاده به‌هیچ‌وجه کم نیست. آنها گاه در مسائل وارد بررسی و پی‌کاوی شده‌اند که تازگی داشت و بدیع بود، و به نظر اینجانب، جامعه‌شناسی علمی باید از آن نظریات سود جوید. ولی آنها در تحلیل کلّی خود راه خطا پیمودند یا به‌عمد نخواسته‌اند مطلب را بپذیرند. مثلاً به‌جای طبقات اجتماعی، آنها «لایه‌بندی» جامعه را جای داده‌اند. یا به‌جای تکامل پیش‌رَوَندهٔ تاریخ، از «تغییر اجتماعی» سخن گفته‌اند. یا به‌جای مبارزهٔ طبقاتی، واژهٔ «برخورد اجتماعی» را به کار برده‌اند، و حال آنکه مسئله بر سر خطا بودن این مقولات یا غیرعینی بودن آنها نیست، ولی مسئله بر سر آن است که در یک مقولهٔ کلّی (و لذا مهم)، آن قانونمندی مشخص را که می‌تواند اهرمِ تفکر انقلابی قرار گیرد گم می‌کنند، و بدین‌سان اندیشهٔ مارکس را در جهت کُندسازی آن «اصلاح می‌نمایند».

این جامعه‌شناسان **انسان‌شناسی** (آنتروپولوژی)، **روان‌شناسی اجتماعی** (پسیکولوژی سوسیال)، **فرهنگ‌شناسی بَدْوی** (کولتورولوژی پریمیتیو) تاریخ تفکر اجتماعی را با مسائل جامعه‌شناسی به‌حدّ اشباع مخلوط کرده‌اند و خطوط تفکیکی مابین این رشته‌های معارف را سترده‌اند. لذا شما یک سلسله پژوهش‌هایی می‌خوانید که به‌خودی‌خود فاقد هستهٔ عقلانی یا نادرست نیست، ولی از کنار هدف می‌گذرد و اندیشه را در گُم‌بیشهٔ مباحث رنگارنگ و تفکیک نشده گمراه می‌سازد.

ولی جای انکار نیست که جامعه‌شناسی علمی و انقلابی عصر ما باید به انبوه مطالب گرد آمده پاسخ خود را بدهد و آنها را مسکوت نگذارد. این کار خوشبختانه در یک سلسله آثار فلسفی و اجتماعی تازه‌ای که در کشورهای سوسیالیستی تدارک می‌شود، مشاهده می‌گردد. یعنی دیگر ما در این آثار جنبهٔ بحثی و جَدَلی علمی را می‌بینیم که نکات مطروحهٔ بسیاری را مبهم نمی‌گذارد، و روشن می‌کند، کاری که بسی ضرور است و باید تقویت شود.

پُرمدّعایی تحمل‌ناپذیری است اگر گفته شود که رسالهٔ کم‌حجم حاضر نیز از این نوع است، ولی در این رساله- چنان که گفته شد- مؤلّف طیفِ بسیار وسیعی از متفکران و مسائل را در نظر داشته. به‌علاوه، کوشیده است تا بافتِ تألیف را طوری پرداخت کند که مباحث متعددی را به جای خویش گذارد. سرنوشت اثر منظوم فیلسوف اپیکوری رُم باستان به نام «لوکرسیوس کار»، اثری که در طبیعت اشیاء نام دارد، با همهٔ محتوای غنی خود، بی‌اعتنایی هم‌عصران و فراموشیِ اخلاف بود. این رسالهٔ فارسی که در عصر فراوانی تحقیقات ژرف و باریک‌اندیشانهٔ اجتماعی نوشته می‌شود، حتّیٰ اگر متضمّن نوجویی‌ها هم باشد (و مؤلّف آن را در آستان هفتاد سالگی با توشه‌ای از تجربه می‌نگارد)، معلوم نیست بتواند جایی باز کند. باری، چه باک! آثار فراموش می‌شوند ولی حقایق دم‌به‌دم بیشتر ظفر می‌یابند.

در این رساله روندهای اجتماعی با خود آنها توضیح داده می‌شود و نه با قوانینی مانند «تناسب نیروها»، «آکل و مأکول»، «انرژی کمتر»، و از این نوع احکام قِصارگونه که البته گاه می‌تواند کاربُرد داشته باشد. بافتِ اجتماعی را باید در تار و پودِ خاصّ خود آن شناخت.

گردهٔ کلّی محتوای این رساله به قرار زیرین است:

در آغازِ سخن، ماهیت جامعه به‌مثابه یک مقولهٔ هستی مورد بحث است و سپس زیرساز طبیعی آن، یعنی آن عوامل طبیعی که در تکوین انسان و تمدنش مؤثر بوده، و ناشی از قانونمندی‌های خاص جامعه نیست، مورد بررسی قرار می‌گیرد.

در بخش دوّم، وارد گسترهٔ ویژهٔ قوانین اجتماعی می‌شویم، و بنیاد اقتصادی

و اجتماعی تحولات اجتماعی را مورد تحلیل قرار می‌دهیم.

سپس یک اشکوب فراتر می‌رویم و زندگی معنوی، فرهنگی و روحی جامعه را، و روابط متقابلش را با بنیاد اقتصادی و اجتماعی بررسی می‌کنیم، و در فصل جداگانه‌ای از این هستی معنوی، سیاست و حقوق را که در گذشته و حال نقش مؤثر ویژه‌ای داشته، مورد توجه قرار می‌دهیم.

در فصل آخر، بدانجا می‌رسیم که هدف و آرمانِ عمل شگرف تاریخی انسان، ایجاد سعادت به هم پیوستهٔ فردی و اجتماعی است که نخستین مرحلهٔ آن با ایجاد نظامی رها از بهره‌کشی انسان از انسان و ملّت از ملّت، و استقرار صلح جهانی و همیاری خلق‌ها آغاز می‌شود، و اندکی دربارهٔ جهان امروز بحث می‌کنیم.

چنین است گردهٔ کلّی.

مؤلّف در همین باب‌ها بارها به صورت جزوه‌ها یا مقالات اظهار نظر کرده، و انگیزه‌اش در تکرار این عمل، بیان جامع‌تر و احیاناً غنی‌تر و منسجم‌تر بوده است. شاید با بودنِ انبوهی کتب محققانه و تفصیلی در فارسی و زبان‌های دیگر، این سؤال پیش آید که چنین تألیفی چه ضرور است؟ ضرورتِ آن ناشی از وظیفه‌ای است که بر گردن هر خلق در افزودن ولو ذرّه‌ای ناچیز بر کوه معرفت انسانی است. به‌علاوه، احتمال دارد هر بیان تازه‌ای متضمّن فوایدی باشد که به تکرار بیَرزَد، و سرانجام بنا به یک مثال فرانسوی که مورد علاقهٔ من است: «A bon entendeur, salut!» - درود بر شنوندگان نیک!

۱

جامعه به عنوان یکی از مقولات عمدهٔ وجود

تاریخ بشر را که خود از هر داستانی هیجان‌انگیزتر و عبرت‌آموزتر است باید خواند و با آنکه خودِ این تاریخ- به‌ویژه به شرط آنکه با منطق علمی نگاشته شود- نوعی انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی است، ولی از این جهت ما را کاملاً به منظور نمی‌رساند.

تاریخ بیانِ رویدادهای زندگی انسان در ریسهٔ زمانی و گاهنامه‌ای (Chronologique) و ذکر علل و اسبابِ وقوع و تحوّل آنهاست، ولی برای پی‌بُرد به «ماهیت» جامعه (که در کنار «طبیعت» مهم‌ترین مقولهٔ وجودی است)، باید جامعه‌شناسی عمومی را آموخت که ثمرهٔ کاربرد فلسفهٔ علمی بر پدیده‌های تاریخی است.

رابطهٔ تاریخ با جامعه‌شناسی، به عنوان مثال، مانند رابطهٔ مهره‌های رنگارنگ و ناهمگون یک گردن‌بند، با رشته‌ای است که مهره‌ها را پیوند می‌دهد.

رشتهٔ پیوند دهنده، در حکم آن ماهیت قانونمندی است که ربط دهنده و نظم بخشندهٔ مهره‌هاست. این رشته در لابه‌لای مهره‌ها پنهان و به‌ظاهر ناپیداست. این رازگونگی و پوشیدگی ماهیت، از شگردهای عادی وجود طبیعی و اجتماعی است. اگر ماهیت در بغچه‌بندی پدیده‌ها نهان نبود، جستجوهای نسل‌ها برای درک قوانین ضرور نمی‌گردید، آنچه که ما آن را پرده‌گیری از

رازها (Démystification) می‌نامیم. هنگامی که رودخانه یخ می‌بندد، در زیر قشر سرد و جامد، آب با جوش و خروش در جنبش است. باید یخ «پدیده» را شکاند، و جنبش ماهیت را دید.

وقتی ما رشتهٔ پیوند رویدادهای تاریخی را درمی‌یابیم و مهره‌ها را به یاری رشته، در مقام خاص و ضرورش قرار می‌دهیم، تاریخ دیگر انبوه آشفته‌ای از رویدادهای همانند نیست، و انگیزش پویایی تکاملی آن بَرمَلا می‌گردد.

تاریخ بشر، تاریخ نوع واحدی است دارای مختصات جسمی و روحی همانند. تاریخ‌نگاری بورژوایی غالباً بدان بسنده می‌کند که علل حوادث را در مختصات عام نوع انسان بجوید. از این جهت، رجال، تمدن‌ها، جنگ‌ها، انقلاب‌ها، و دیگر رویدادهای تاریخ یکی هستند و از خصایص روحی، مانند جاه‌طلبی و حسد و عشق و مَکر و قساوت و امثال آن برخاسته‌اند، و حال آنکه، با آنکه مثلاً فرعون توتمُس و لویی چهاردهم هر دو از جهت تَبَختُر شاهی وجوه شباهت داشتند، ولی یک فرمانروای مستبد جامعهٔ برده‌داری کهن از نوع مصر قدیم، و دیگر سلطان مستبد جامعهٔ فئودالی در حال گذار از نوع اروپای غربی است، و لذا جای این دو مهرهٔ همانند در رشتهٔ قانونمندی تاریخی، بسی از هم دور است. هم زمان، هم مکان، هم شکل نظام اجتماعی، هم تمدن و هم دوران با هم فرق دارند.

بدین‌سان، جامعه بدون درک قانونمندی‌ها، که ماهیت نظام‌های آن را پدید می‌آورد، درک‌ناپذیر می‌شود. رشتهٔ زمانی (کرونولوژیک) هنوز چیزی زیادی را فاش نمی‌کند. تنها رشتهٔ قانونمند است که حوادث را در انتظام قانونی وجودی آنها قرار می‌دهد. مختصات کلّی زیستی و روانی نوع انسان هنوز چیزی را فاش نمی‌کند. باید دید انسان در چه گِره‌بندی از زمان و مکان و رویدادها و تراکم فرهنگی آنها ایستاده است.

در مورد دانش جامعه‌شناسی، جامعه‌شناسان و فلاسفهٔ بورژوازی برخی شک‌ها را مطرح می‌کنند، و از آن جمله:

۱. آیا واقعاً جامعه‌شناسی را می‌توان مانند علوم طبیعی علم شمرد، یا باید آن را تنها از نوع معلومات و اطلاعت انسانی به حساب آورد؟

۲. آیا واقعاً جامعه دارای جنبش **تکاملی** و **پیش‌رَوَنده** است و می‌توان در آن یک تکوین تکاملی، از نوع تکامل گیاهان و جانوران جست؟
۳. آیا واقعاً جامعه دارای **قانونمندی** است و این قوانین، **قوانین خاص** اجتماعی است، یا همان قوانین مسلط بر طبیعت است، و آیا ما نمی‌توانیم آن را با قوانین زیستی (بیولوژیک) و روانی توضیح دهیم؟
۴. آیا حق داریم در میان قوانین و عوامل مختلف که در سیر پدیده‌های اجتماعی مؤثرند، در جستجوی **عامل مسلّطی** باشیم که نقش‌اش **تعیین کننده** است، و آیا سزاتر نیست که جامعه را چندعاملی (Plurifactorielle) بدانیم و از دادن ضریب‌های مختلف به عوامل خودداری کنیم؟

البته می‌توان بر تعداد این تشکیکات بسی افزود، ولی به عنوان مثال به طرح و پاسخگویی به سؤالات فوق که شاید از اهمّ تشکیکات وارده باشد، بسنده می‌کنیم.

پیش از ورود در این احتجاجات، سودمند است یادآور شویم که برخی دانشمندان جامعه‌شناس بورژوایی، به یک دوران «پیش‌عملی» (Préscientifique) و یک دوران علمی در تکامل علوم اجتماعی معاصر معتقدند.

به نظر آنها، دوران علمی و «غیرمتافیزیکی» مربوط به دهه‌های اخیر است که «فاکت‌های» فراوان اجتماعی و فرهنگ‌شناسی (Culturologie) گرد آمده و دسته‌بندی شده، و از آنها نتیجه‌گیری‌هایی به عمل آمده است، و این مصالح می‌تواند زمینه را برای تعمیم‌های کلی‌تر فراهم کند، چنان که جامعه‌شناسانی مانند **تَلکُت پارسنز** و **مِرتُن** و **گورویچ** و بسیار دیگر هم‌اکنون به چنین تعمیم‌هایی دست زده‌اند. در گذشته نیز نظیر این کوشش‌ها کم نبوده است.

آنها جامعه‌شناسی سدهٔ نوزدهم (و از آن جمله مارکسیسم) را از نوع تجریدات متافیزیک و متعلّق به دوران ماقبل علمی می‌دانند.

به نظر آنها، دوران ماقبل علمی، علاوه بر عیب بزرگ «تجریدی» و غیرتجربی بودن خود، دارای خصیصهٔ مذموم «ایدئولوژیک» است، یعنی

تفسیر و تعبیر رویدادهای اجتماعی را برای منظور خاصی، به سود هدفی، انجام می‌دهد. به‌علاوه، دارای خاصیت وضع موازین (Normatif) و تعیین ارزش نیک و بد پدیده‌ها (Axiologique) است، و حال آنکه به نظر آنها علم باید صرفاً و مطلقاً بی‌طرف باشد و به توصیف پدیده‌ها بسنده کند، و کار او نیست که پدیده‌ها را در ترازوی پسند و سلیقهٔ انسانی بسنجد. چون جامعه‌شناسی (به‌ویژه مارکسیسم) از این حدود پا را فراتر می‌گذارد، لذا ایدئولوژی است، نه علم.

در مورد این سخنانِ به‌ظاهر «عالمانه» باید گفت که اوّلاً هیچ دانشی نیست که مستقیم یا غیرمستقیم به مسائل زندگی انسانی مربوط نباشد، و در عمل تاریخ فرد و جامعه مؤثر نیفتد. مراعات «موضوع‌گرایی» (Objectivité) یعنی فقدان پیش‌داوری در تحقیق و نتیجه‌گیری دقیق و وفادارانه از این تحقیق، البته درست است. ولی روشی که اُبژکتیویسم (Objectivisme) نام گرفته و هر گونه داوری، جانبداری، ارزش‌گذاری (در انگلیسی Assessment) را ردّ می‌کند، نادرست است. تحقیق علمی ای چه‌بسا شما را به یک سلسله نتیجه‌گیری‌های ضرورِ «ایدئولوژیک» برساند، به‌ویژه اگر علم، علم اجتماعی باشد. این کار خلاف علمیّت نیست، اگر قواعد اساسی علمیّت، یعنی بررسی جامع و بدون پیش‌داوری واقعیت و تحلیل منطقی و استنتاج منطبق از این تحلیل، مراعات گردد.

مثلاً مارکسیسم بنای تحقیق را بر بررسی واقعیت عینی تاریخی مانند نیروهای مولده و رشد آن، تقسیم کار اجتماعی، اشکال مالکیت، شیوه‌های مختلف تولید نعمات مادّی و معنوی، ماهیت طبقات، تیپ و اشکال مختلف عملکرد دولت‌ها، انگیزه و ماهیت جنگ‌ها و غیره و غیره، بر اساس نسج تاریخ، در زمان‌ها و مکان‌های مختلف قرار داده و تازه اعلام داشته است که نه تحقیقش، نه تحلیلش و نه استنتاجاتش، سخن آخرین نیست، مرحله‌ای است در شناخت جامعه. این چه عیبی دارد؟ آنها در نتیجهٔ این بررسی ژرف به این نتیجه رسیده‌اند که برخلافِ دعویِ اساطیر کهن- و از آن جمله اساطیر یونانی- یک دوران طلایی عدالت اجتماعی در پشتِ سر انسان قرار ندارد،

بکه تنها با ادراک درست قوانین حرکت تاریخی (که قوانینی است خاص)، و با اجرای مبارزات متشکل بر اساس این قوانین، در آینده و به‌تدریج می‌توان جامعه‌ای عادلانه و انسانی پدید آورد. چرا این نتیجه‌گیری «ایدئولوژیک» نباید بشود؟ چون سپری و گذرا بودن نظام سرمایه‌داری را به اثبات می‌رساند و مدعیّان بر آنند که این نظامی است فطری، غریزی، ابدی و نازدودنی؟

وقتی جامعه در گذشته «تغییر کرده»، چرا در آینده تغییر نکند؟ می‌گویند «تغییر» (در انگلیسی Change) غیر از تکامل است. لازمهٔ تغییر کامل‌تر شدن ساختار و عملکرد جامعه نیست. مثلاً راستا و مسیر یک نَهر تغییر می‌کند، ولی این دلیل نیست که آن نهر کامل‌تر شده است. ولی مشاهدات عینی ما در مورد جامعه جز این است. اگر مقطع کوچکی از جامعهٔ انسانی را بگیریم، از آنجا که مسیر تغییر بسیار کج و معوَج است، ما حتّیٰ رکود و واپسگرایی را نیز می‌بینیم. در جزایر «تاسمانی»، انسان‌ها در دوران «میوه‌چینی» می‌زیستند و حتّیٰ شاید هنوز می‌زیند و ده‌ها و ده‌ها هزار سال از انسان‌های معاصر عقب مانده‌اند. احدی مدعی نیست که مسیر تکامل اجتماعی همه‌گیر و مستقیم‌الخط است، ولی نه‌تنها این مسیر در تغییر است، بلکه این تغییر، چنان که بعدها با تفصیل بیشتری خواهیم گفت، پیش‌رَونده است و سرانجام همه‌گیر نیز می‌شود.

تحوّل اجتماعی نیز نتیجهٔ عوامل مرموز نیست. همهٔ خلق‌های کهن به نوعی قضا و قدر، که یونانی‌های باستان آن را «موئیرا» (Moïra) می‌نامیدند، باور داشتند. به عقیدهٔ آنها، این نیروی هوسناک پیش‌بینی ناپذیر، سرنوشتِ انسان‌ها و خلق‌ها را بر حسب ارادهٔ ناشناختنی خود معیّن می‌کند. ولی در واقع تحوّل اجتماعی دارای علل شناختنی است که به توالی اَشکالِ مختلف تولید و معرفت و تحوّل نهادها و نظام‌ها منجر می‌شود، مُنتها جامعه این حرکت منتظم خود را در درازمدت از خِلال یک آشفتگی گیج کنندهٔ برخوردِ اراده‌ها و تصادم اسرارآمیز تصادف‌ها انجام می‌دهد. در کوتاه‌مدت، و در عرصهٔ محدود، گویی قضا و قدر به طاس‌بازی جنون‌آمیزی که تکراری از فاجعه‌هاست مشغول است، ولی در درازمدت، گلّه‌های جانوروار انسانی است که به اجتماعات متشکل مجهز به علم و فنّ و جویندهٔ عدالت و سعادتِ

دسترس‌پذیر بدل می‌گردد.

اینکه جامعه قانونمندی‌هایی دارد، از زمان باستان نظرها را جلب کرده [است]. در سده‌های میانه ابن‌خلدون، و دیرتر، اندیشمند ایتالیایی «ویکو» (Vico) کوشیدند برای اعتلا و انحطاط تمدن‌ها دلایلی بجویند. ولی اگر کشف پدیده‌های فیزیکی که ساختاری به‌مراتب ساده‌تر از جامعه دارند چنین دشوار است، کشف قوانین اجتماعی قاعدتاً باید دشوارتر باشد. البته چون خود ما- انسان‌ها- که جوینده‌ایم، **موضوع** تاریخیم، و چون اجتماع مثلاً مانند جهان «آتُمیک» و «سوب آتُمیک» میکروسکوپی نیست، اینها خود تسهیلاتی در کار جستجو وارد می‌سازد.

باری، پیدایش «طرز تلقّی علمی» از پدیده‌های اجتماعی و تکامل آنها، خود تاریخی را طی کرده، و ساخته و پرداختهٔ هوسناکانهٔ مدافعان دگرگونی‌های خودسرانه نیست، و مطالبات اجتماعی ناشی از جامعه‌شناسی علمی، بازتاب حوادث توفندهٔ عصر ما در دماغ‌های مستعد فرزندان این عصر است، یعنی در آن برخورد عینی به واقعیت، با برخورد جانبدار طبقاتی همراه است.

اینک پس از طرح این مسئلهٔ بنیادین، به سراغ سؤالات شک‌آمیزی برویم که در پیش مطرح کرده‌ایم، و برخی می‌خواهند به یاری آنها سرشتِ پویا، قانونمند، مراحلی (Stadial) و پیش‌رَوَندهٔ تاریخ انسانی را (که دنبالهٔ تاریخ طبیعت است) نفی و انکار کنند.

می‌پرسند آیا جامعه‌شناسی علم است و می‌تواند علم باشد؟ می‌گوییم آری، علم جامعه‌شناسی مانند علم طبیعت‌شناسی ممکن است. آنهایی که برای علمیّت جامعه‌شناسی شکیّات وارد می‌سازند، ظاهراً دلیل شِبه‌منطقی آنها، عدم تطابق جامعه‌شناسی با مشخصات علوم طبیعی است، که آنها تنها این علوم را اثباتی و در خوردِ آزمایش آزمایشگاهی و محاسبهٔ ریاضی، و لذا در خوردِ وثوق علمی می‌دانند، و بر آنند که علوم اجتماعی و از آن جمله جامعه‌شناسی در این کالبد نمی‌گنجد.

در «اسلوب‌شناسی علم» بحث بزرگی، حتّیٰ بین دانشمندان بورژوایی، دربارهٔ علم درگیر است. مثلاً کارل رایموند پوپر، اندیشمند اتریشی-انگلیسی

نه‌تنها اثبات‌پذیری، بلکه ردپذیری را هم وارد ملاک‌های وثوقِ یک حکم می‌کند، و بر آن است که حکمی اگر نتواند ردپذیر باشد، در آن صورت وثوق و صحّت آن کماکان زیر علامت سؤال است. مثلاً اگر ما حکم کنیم که جملهٔ کلاغان سیاهند، و کلاغ سفیدی پدید شود، حکم ما رد شده است، و اگر حکمی باشد که نتوان ردپذیری آن را آزمون کرد، آن حکم، حکم علمی نیست. مثلاً اینکه بگوییم انسان‌ها به سعادت کامل دست می‌یابند. این حکم اثبات یا ردپذیر نیست و یک حکم علمی محسوب نمی‌شود. رودُلف کارناپ منطقی و فیلسوف دیگر معاصر بورژوایی که آزمون‌پذیری را ملاک علمیّت می‌داند و دعوی پوپر را در حکم ردّ نظریات «حلقهٔ وین»- که وی از بنیادگذاران آن است- می‌شمرد و به‌درستی می‌گوید که قوانین و احکام حالت آماری دارند و در آن پیوسته حالاتِ استثنایی موجود است، و لذا ردّ یک حکم در یک یا چند مورد، به معنای عدم صحّت آن حکم نیست. در واقع نیز هیچ حکمی در جهان وجود ندارد که صددرصد محمول خود را احاطه کند، بلکه هر چیزی به طور عمده چنین و چنان است، و موارد ا ستثنایی گاه ممکن است بسیار بالا باشد. لذا وارد کردن ملاکِ «ردپذیری» در مورد وارسی صحّت یک حکم علمی نادرست است. به بیان دیگر، احکام مطلق وجود ندارند، و احکام به شکل نسبی هستند، و بعدها نشان می‌دهیم که قانون، خواه طبیعی و خواه اجتماعی، تا چه حدّ در چارچوب تنگ مطلقیّت و قشریّت نمی‌گنجد.

امّا اصل آزمون‌پذیری اگر به معنای آزمون آزمایشگاهی باشد، ناچار در حکم محدود کردن ملاک صحّت و وارسی است. جامعه‌شناس بورژوایی آمریکایی «کنیگ» (König) به‌درستی می‌گوید که پدیده‌های کیهانی در آزمایشگاه آزمون نمی‌شوند، و این امر از علمیّت آنها نمی‌کاهد. آزمایشگاه احکام اجتماعی، تاریخ بشری است. البته پژوهنده از وسایلی مانند آمارگیری و نظرسنجی و تست (Test) و بررسی اسناد و آثار کهن (Artifact) و غیره استفاده می‌کند، و امروزه تاریخ از وسایل فیزیکی و شیمیایی متعددی برای تعیین سنّ و مبدأ اشیاء استفاده می‌نماید؛ با این همه، آزمایشگاه عظیم ما، خود تاریخِ انسانی است که با رویدادهای مکرّر خویش ما را به قانونمند بودن

جامعه قانع می‌کند. فی‌المثل، وقتی ما پدیدهٔ غصب زمین‌ها را به‌وسیلهٔ قشر فوقانیِ دودمان‌ها و اقوام، و پیدایش کلان‌مالک را در چین و ایران و اروپا می‌بینیم، و شباهت وضع دهقانان محروم را در این نقاط، مستقل از هم، مشاهده می‌کنیم، ناچار به این نتیجه می‌رسیم که در دورانی از تاریخ دهقانان آزاد دودمانی به علل گوناگون (مانند وام و اسارت و غصب مستقیم و خرید به ثَمَن بَخس و غیره) مجبور می‌شوند پارچه زمین خود را به ارباب (که می‌تواند شاه یا شاهزاده یا سردار یا کاهن یا ریش‌سفید یا زورگوی دیگری باشد) بدهد، و خود به عنوان غلام یا نیمه‌غلام (کُلن) یا رعیت پای‌بسته (سِرف) یا رعیت عادی، نتیجهٔ رنج خود را به میزان‌های مختلف تقدیم مباشران و چاکران ارباب کند. این پدیده را ما «فئودالیزاسیون» (Féodalisation) نام می‌گذاریم، و این حکم علمی مسلم و مکرّر را صادر می‌کنیم که در مراحل معیّنی از رشد، جوامع دودمانی در اثر فزونی بازده و تراکم و تکاثُر ثروت در جامعه و پیدایش قشر ممتاز از منشأهای مختلف، روندِ فئودالیزه شدن انجام می‌گیرد و مالکانِ فئودال و رعایای فرمانبردار آنها پدید می‌شوند.

یا مثلاً در آزمایشگاه حوادث تاریخی، دعوی نژادگرایان دایر به وجود نژاد برتر و سروَر، خواه به علّت شکست فاشیسم، خواه به علّت تحولات در آفریقای سیاه (رودزیا و پره‌توریا) رد می‌شود، یا این حکم مهم که سرمایه، خود نتیجهٔ تراکم نعمات حاصله از کار انسانی، کار مولّد زحمتکشان است، و به‌خودی‌خود گنجینهٔ راکد است و سودآور و پول‌زا نیست، مگر آنکه کار زنده آن را وارد روندِ تولید و بازتولید و چرخش کالایی سازد، حکمی است که پراتیک، عمل روزمرّهٔ نظام سرمایه‌داری در آزمایشگاه جامعه ثابت می‌کند. در فرهنگ کوچک اقتصاد «پنگوئن» (لندن، ۱۹۷۲) در کنار برخی نکات درست، از جملهٔ تعریفاتی که برای سرمایه به دست می‌دهد، می‌گوید: «ذخیرهٔ پولی است که نتیجهٔ اندوخت است»، که خطاهای بسیارِ این تعریف روشن است، زیرا اوّلاً سرمایه تنها «ذخیرهٔ پولی» نیست، ثانیاً «اندوخت» منشأ همهٔ سرمایه‌ها نیست، ثالثاً اندوخت خود دارای منشأیی است که آن کار مولّد است. پیش از کار مولّد انسان، طبیعت وجود داشته، ولی سرمایه‌ای وجود

نداشته است.

همچنین است مسئلهٔ سود که برخی سود مورد محاسبه در یک بنگاه (Accounting Profit) را با سود به طور اعمّ و منشأ آن مخلوط می‌کنند، و این منظرهٔ مغلطه‌آمیز را پدید می‌آوردند که سود ثمرهٔ سرمایه‌گذاری است، و حال آنکه سود، بخشِ پرداخت نشدهٔ کار ارزش‌آفرین است که سرمایه‌داری به نفع جیب خود برمی‌دارد و گروه‌های مختلف سرمایه‌دار بین خود تقسیم می‌کنند.

از آنجا که پدیده‌های اجتماع به‌مراتب بیش از پدیده‌های طبیعت رازآمیز (Mystifié) است، و از آنجا که قوانین، اعمّ از طبیعی یا اجتماعی، تنها محور میانگین یک سلسه پدیده‌های همانندِ نوسانگر است، لذا می‌توان پدیده را با سرشت درآمیخت، و می‌توان نوسان‌ها را از محور مرکزی برتر گرفت، و زمینه را برای مغلطه‌ها و سفسطه‌های ظریف و برهان‌نما آماده ساخت، و به‌ویژه در این میانه، فریب دادن افرادی که خوپد به تحقیق مسئله نپرداخته‌اند و ذهنشان در برابر نخستین شِبه استدلال راه تسلیم می‌پیماید، سهل است.

این سفسطه‌گران به‌ویژه احکام آرمانی مانند صلح همگانی و پایدار، برابری حقوقی اقوام و نژادها، همیاری انسانی، لغو بهره‌کشی، و امثال آن را سخت در معرض تردید و حتّیٰ سُخریه قرار می‌دهند و این نوع آرمان‌ها را پنداربافی گولان و ابلهان می‌دانند.

شکستِ این نوع آرزوها از زمان سپارتاک‌ها و مزدک‌ها گرفته تا دوران سوسیالیست‌های خیال‌پرداز (مانند سَن‌سیمون و فوریه و رابرت اوئن و بسیاری دیگر)، دشواری عظیم نبرد در راه این آرمان‌ها، ضرورتِ زمینه‌هایِ فراوان فنّی و معرفتی و سازمانی برای تحقّق آنها، نقایص مهمّی که اجرای این آرمان‌ها در دوران طفولیّت خود دارد، و بسیاری نکات دیگر، بابِ سفسطه و تشکیک را تا حدّ هو و مسخره و جنجال، بر دشمنان کین‌توز، خودخواه و ضدانسانی این آرمان‌ها سخت گشاده می‌کند.

در واقع بخش اساسی تاریخ شناختهٔ انسان، در اشکال مختلف جامعهٔ پلکانی (Hiérarchique) طبقاتی گذشته، و بهره‌کشی و فرماندهی و امتیاز به شیوه‌های مختلف بوده، و عادت که «اینرسی» (یا نیروی مانْد) در اجتماع

است، دعوی مُنکران را در خوردِ قبول می‌سازد.

اینکه در تاریخ انسان استحالهٔ کیفی بارها در گذشته رخ داده و رخ می‌دهد، مطلبی است مُسلّم که باید دانست. صدها هزار سال گلّه‌های انسانی که در سطح نازل تولید طبیعی، مانند شکار و ماهیگیری و گردآوری و چیدن سَردرختی‌ها و سبزی‌ها و غیره بوده‌اند، تصوّری از نظام بهره‌کشی-پلکانی، از فرعون و قیصر، از معبد و هیکل[1]، از بازار و سکّه، از برده و رعیت نداشتند. سپس این نظام دیرینه، با پیدایش اضافه‌محصول، با تراکم سنّت‌ها، با دگرگونی رسوم بازتولید طبیعی (ازدواج)، با تحولات جغرافیایی و مُهاجرت‌ها و درآمیزی‌های نژادی و غیره، دگرگون شد و شکاف و انشعاب بزرگ «بهره‌کش-بهره‌ده» در جامعه پدید آمد، که ما اکنون آخرین مرحلهٔ واپسین شکل آن را می‌گذرانیم و در آستانهٔ استحالهٔ کیفی عظیم دیگری ایستاده‌ایم.

وقتی می‌توان در رخداده ها و بوده‌ها مغلطه کرد، در مورد آنچه که دارد رخ می‌دهد و باید واقع شود، انکار و سفسطه آسان‌تر است. انکار و سفسطه حربهٔ عاجزانهٔ محکومین است. رهاگر نیست.

می‌گویند همانندسازی علوم طبیعی با جامعه‌شناسی از آن جهت خطاست که علوم طبیعی با اجزاء و واحدهای همانند و یکسان و یک‌رَوَند و تکرار شونده سروکار دارد، و لذا در خوردِ محاسبهٔ کمّی و توصیف دقیق کیفی هستند. ولی جامعه از واحد و عنصری تشکیل شده که «فرد» انسانی (Individuum) نام دارد. فرد انسانی دارای خِرَد و اراده و مختصّات نفسانی، و در یک کلمه واجِد «شخصیت» است و تاریخ را می‌سازد و **می‌آفریند**، و این آفرینش یک تحوّل پیش‌بینی ناپذیر است، و نه یک حرکت جبری طبیعی که اگر، به قول لاپلاس، داده‌های مبدأیی آن را داشته باشیم، مسیرهای بعدی آن را می‌توانیم پیش‌بینی کنیم. تاریخ را شخصیت‌های تاریخ‌ساز به یاریِ بافتِ کِشدار و قابل انعطاف و خلاق و خِرَد و ارادهٔ خود، بر حسبِ نیازها و حتّیٰ پندارهای خود می‌سازند. اینجا ما گویی در بیابانی شب‌زَده گام برمی‌داریم که معلوم نیست چه در پیشِ ماست: درّه یا تپّه یا چیز دیگر. لذا نابیوسیدگی

۱- بُتخانه؛ معبد ترسایان؛ محلی مقدّس برای مراسم قربانی مذهبی [ویراستار]

و وقوع امرِ غیرمترقّب در سرشتِ تاریخ است، و همین آن را پیش‌بینی ناپذیر می‌کند و سخن از «جبر تاریخی» و «آیندهٔ متعالی انسانی» را به یاوه‌های پوچ بدل می‌سازد. تاریخ مانند هیاهوی یک دیوانه، قیل و قال ملال‌آور یکنواخت در متن یکنواختی گردش فصل‌هاست.

ابتدا باید بگوییم که بین فرد ناآگاه از قوانین جامعه که آلتی در دست جبر اجتماعی است، و **شخصیت** آگاه که به علّت باخبری از این قوانین، قدرت تاریخ‌سازی دارد، تفاوت کیفی است. تا فرد به شخصیت بدل شود، راه دراز و دردناکی را باید بپیماید.

سپس باید بگوییم که «عدم تعیّن» مسیر واحدها نه‌تنها در جامعه، در طبیعت نیز صادق است، و به عنوان مثال و اشاره می‌توان از «حرکت براثونی گاز» یا «مسیر نامتعیّن الکترون‌ها» سخن گفت. وقتی کار به واحدها رسید، این آشفتگی مسیرها عادی است. همهٔ سخن در آنجاست که هر مسیری «بُردار» یا Vecteur معیّنی است که در بَرخورد با بُردار دیگر، برآیند می‌دهد و برآیندها، برآیندهای درجهٔ دوّم و سوّم و چهارم و nم می‌سازند، و این برآیند کل است که معرّف مسیر جامعه است و قانونمندی نسج اجتماعی را ایجاد می‌کند.

اینکه واحد جامعه (فرد) با واحدهای پدیده‌های طبیعی (مانند بافت و یاخته و ملکول و ذرّهٔ «بنیادین») فرق کیفی دارد، و واحد اجتماعی دارای «نفسانیّات» است، محل تردید نیست. اینکه وجود نفسانیّات، روندهای اجتماعی را **کیفاً** از روندهای طبیعی **متفاوت** می‌سازد، محل تردید نیست. ولی اینکه وجود واحدهای اجتماعی نَفس انتظام و قانونیّت را از روندهای تاریخی سلب می‌کند، محل انکار ماست. چنان‌که مدّعی شویم که در ریاضیات «حساب» دارای قواعدی است، ولی برای «تئوری بازی‌ها» و «تئوری فلاکت‌ها (یا کاتاستروف‌ها)» یا برای «تئوری احتمالات»، به علّت کثرت و تنوّع و تصادم اجزای محاسبه، نمی‌توان قواعدی یافت! قاعده از تصادم اجزای یک جمع به‌ناچار زاییده می‌شود. قاعده چیزی جز آیین‌های همبودگی یک «جمع» نیست. منتها این جمع می‌تواند بسیط یا مرکّب، دارای چند فراسَنج (Paramètre) یا فراسنج‌های بسیار و بسیار باشد. اگر واحدها

در درون جمع این «همبود» را پدید نیاورند، به عنوان جمع قادر به زیست مشترک نیستند.

قانون، چنان که گفتیم، تنها محور متوسط و میانگین نوسانات بسیار است که برخی از آنها از محور دور می‌شوند. خودِ محور نیز مستقیم‌الخط نیست. در تاریخ، مسیر قوانین بسی شگرف است. دَرجا، واپَسگرایی، جَهش به پیش، حرکت تند یا کُند و غیره در آن دیده می‌شود. زمانی حرکت به بن‌بست طولانی می‌رسد. وقتی برخی قبایل استرالیایی و آفریقایی و بومی آمریکای مرکزی و جنوبی سده‌های طولانی در نظام‌های نازل یا عالی‌تر طایفه‌ای دودمانی می‌مانند، و همان زندگی دیرینه و پارینه و سنّتی را با تغییراتی نامحسوس تکرار می‌کنند، آیا معنایش این نیست که در اینجا حرکت تکاملی، محرّک‌های درونی خود را «به تَه کشانده» و ایستاده است.

پس شگرد تکاملی تاریخ انسانی عجیب است. قوانین آن در قیاس با قوانین طبیعت لغزان‌تر و لرزان‌ترند. جبر تاریخی نیز به‌ناچار با جبر اجتماعی فرق دارد. وقتی فرد به شخصیت بدل شود، سمند سرکش «جبر» را به اسبی راهوار بدل می‌کند. در شعور یک فرد که خود را صاحب اراده، هدف و اختیار می‌بیند، تصوّر «مجبور» بودن دشوار است. به قول مولوی:

«اینکه گویی این کنم، یا آن کنم
خود دلیل اختیار است ای صنم!»

ولی در واقع او در زمانی و جایی و خاندانی و طبقه‌ای و جامعه‌ای و تمدنی زاییده و پرورده شده که خود برنگزیده است. همین جبر است که در ذهن انسان تصوّر مشیّت ماورایی و فرمان قضا و قدَر را پدید آورده است، و حافظ را وامی‌دارد که بگوید:

«من اگر خارم، اگر گل، ثمن‌آرایی هست
که از آنْ دست که می‌پروردَم، می‌رویَم»

هر اندازه معرفت انسان بر قوانین تحوّل اجتماعی شامل‌تر شود، هر اندازه تشکّل جامعه برای جلب سود و رفع زیان جبر طبیعی و اجتماعی قوی‌تر گردد، بر عرصهٔ عمل «اختیار» و «ارادهٔ آزاد» انسان افزوده می‌شود.

قوانین جامعه نیز یکدست نیست. علاوه بر نوسان، علاوه بر تضاریس مسیر، این قوانین از جهت عامیّت خود یا خاص بودن‌شان، فرق دارند. برخی قوانین هستند که فقط در عرصهٔ زمانی و مکانی تنگی عمل می‌کنند و از عمل باز می‌ایستند. برخی دیگر، در پهنهٔ جامعهٔ انسانی فعّالند و سده‌ها می‌پایند. به‌علاوه، در جامعه در کنار قوانین طبیعی، مانند قوانین زیستی و روانی، قوانین صرفاً اجتماعی مانند قوانین اقتصادی حکمرواست. تنوّع قوانین جامعه، مسئلهٔ جبر و اختیار فرد را در این گستره بازهم پیچیده‌تر و قدرت «مانور» ارادهٔ انسانی را گاه بیشتر و گاه کمتر می‌سازد.

این حدّ بالای «احتمالی بودن» تحقّق قوانین، منجر بدان می‌شود که پیش‌بینی اجتماعی در ازمنهٔ کوتاه قریب به محال، ودر ازمنهٔ طولانی میسّر است، و آن هم با خطوط کلّی. مثلاً می‌توان با اطمینان گفت که سرانجام صلح جهانی بر جنگ پیروز است، ولی تعیّن مختصات زمانی و کیفیت تحقّق این امر محال است. یا مثلاً می‌توان با اطمینان گفت که بشر، عصر مجبوریّت جانورانهٔ خود را در پشت سر گذاشته و اینک در حالتی مرکّب از جبر و اختیار به سر می‌برد، و مسلّماً زمانی وارد عصر اختیار می‌شود، و این زمانی است که جامعهٔ جهانی متشکل و آگاه پدید آید، ولی بازهم تعیّن زمان و مختصات تحقّق این واقعیت دشوار است، و حتّیٰ دانش پروگنوستیک یا پیش‌بینی که در غرب Futurologie نام گرفته، با توسل به انواع محاسبات ریاضی و کمک سوپرکامپیوترهای تُندکار، تنها قادر است ماتریس‌ها و طرح‌های احتمالی چندی به دست دهد، و تنها اخترشناسان فریبکار دربارهای کهن مدّعی بودند که از قِران سَعد و نَحس بروج و اَنجُم قادرند دقیقاً بگویند که چه رخ خواهد داد: اُسطُرلابی برای آینده‌نگری بی‌خدشه وجود ندارد.

یکی از علل این وضع، حرکت انفصالی یا به‌اصطلاح «الیایی» (Eléatique) مسیر تاریخ است. ناگاه «ذوذَنَبی»[1] از تصادف، از دستگاه دیگری به گوی شما می‌خورد و مسیرش را عوض می‌کند. این نقش الیایی تصادفات طبیعی و اجتماعی، تنها پس از سیطرهٔ کامل انسان بر محیط خود، در خوردِ حذف

۱- ستارهٔ دنباله‌دار [ویراستار]

است.

چنین است شگرد هوسناک قانون و جبر اجتماعی و پیش‌بینی در درون این سیستم بغرنج. درست از همین دشواری‌ها و نابهنجاری‌هاست که سفسطه‌گر برای انکار اصل مسئله سود می‌جوید و از بیخ منکر قانونیّت و جبر اجتماعی و پیش‌بینی‌پذیری می‌شود. این همان سفسطهٔ پدیده و سرشت است که از آن سخن گفتیم.

فرض کنیم که پاسخ ما به تشکیک‌های اوّل و سوّم دربارهٔ علمیّت و قانونمندی جامعه‌شناسی کافی است. اینک به شکّ دوّمی که وارد می‌کنند بپردازیم.

شکّ دیگر دربارهٔ آنست که آیا تاریخ در واقع حرکت پیش‌رَوَنده دارد؟ در این باره در سخنان گفته شده، نکاتی را گفته‌ایم که اینک در تتمیم و تکمیل آنها می‌کوشیم.

نخست ببینیم که منظور ما از **تکامل** چیست؟ جامعه یک «سیستم باز» است، یعنی کیفیت‌های تازه پدید می‌آورد و دچار دَرجا و حرکت دَوَرانی و حالت این‌همانی (Identique) نشده است. به عنوان یک مثال ساده شده باید بگوییم که بذر یک میوه‌بُن، یک سیستم باز است، ولی سنگ تا حدّی یک سیستم بسته است.

در سیستم‌های باز، دائماً کیفیت‌هایی دارای **ساختار بغرنج‌تر** و عملکرد **گوناگون‌تر** پدید می‌شود، و این بغرنج‌تر شدن ساختار و عملکرد را ما تکامل می‌نامیم. مقصد ما در اینجا از تکامل، تعالی اخلاقی نیست، اگرچه ممکن است در مواردی بین این دو مفهوم توازی پدید شود. ولی منظور ما صرفاً یک امر عینی است نه ارزشی، و آن امر عینی، بغرنج‌تر شدن، یعنی پُراجزاءتر شدن ساختار و تنوّع یافتن عملکرد است. گاه طبیعت و جامعه در روند تکامل به‌جای افزودن بر اجزاء، ساختارها و عملکردهای بالاتر ولی ترکیبی، و می‌توان گفت آلیاژی به وجود می‌آورند که آن را در دانش می‌توان تلخیص (Résumation) و هم‌پیوندی سرشتی (Intégration) نامید. به هر صورت، هر دو حالت در روند تکامل وجود دارد.

این دعوی شگفتی است که گویا طبیعت، به‌مثابه سیستم باز، تکاملی را طی کرده، ولی به جامعه که رسیده، راه بی‌سروسامانی را در پیش گرفته و معلوم نیست چه می‌کند. شما وقتی گلّه‌های نخستین هومواِرکتوس را با جامعهٔ معاصر (اعمّ از سوسیالیستی یا سرمایه‌داری انحصاری دولتی) مقایسه می‌کنید، می‌بینید که سیستم باز اجتماعی چه حرکت پیش‌روندهٔ غریبی را طی کرده است.

ولی در گذشته گفتیم که مسیرِ تکاملِ جامعه پُرتضاریس و اِلیایی و تابعِ قوانین عام و خاص است، و در آن ارادهٔ منفی و مثبت شخصیت و تصادمِ انحراف‌آور تصادف‌ها نقش دارد، و این یک حرکت بکوب‌بکوب در جادهٔ سرراست به سوی مقصد مقدّر نیست.

سفسطه‌گران وقتی می‌خواهند مطلبی را رد کنند، اوّل آن را به حدّ اعلیٰ عامیانه و ساده می‌کنند، و آنگاه حکم مسخره و غلط و پیش‌پاافتاده‌ای را- باد در غبغب- رد می‌کنند.

اگر جزم‌اندیشی عامی بگوید که جامعهٔ بشری در کلّش طی زمان پله به پله بالا رفته و جادهٔ تعالی را پیموده، رد کردن چنین ادعایی بسیار آسان است.

ولی اگر عالمی واقع‌گرا با ارائهٔ مدارک تاریخی نتیجه گیرد که جامعه نیز مانند طبیعتِ دارای یک مسیر مراحلی (Stadial) است که به علّت کثرت پارامترها یا فراسَنج‌ها، سخت مغشوش و نامتساوی است، ولی این جبههٔ پُرتضاریس (که بخش‌های آن در حالاتی متنوّعند) طی زمان، در برآیند عامّش، به سوی پیش می‌خزد (یعنی سطح هستی مادّی و معنوی خود را اعتلا می‌دهد)، آنگاه این نتیجه‌گیری نادرست نیست و آن را نمی‌توان با چند متلک رد کرد.

تمام دشواری در آهنگ رشد، مسیر رشد و جبهه‌های رشد است. آهنگ رشد گاه تند است و گاه کُند؛ مسیر گاه اعتلایی است و گاه انحطاطی؛ جبهه گاه جلو رفته و گاه عقب مانده است و از این هم به‌مراتب بغرنج‌تر. لذا جای تفسیرهای سفسطه‌آمیز فراخ است.

ولی به هر حال تبدیل انسانِ غارنشین (Troglodyte) به انسان فضانورد

به‌ناچار منحنی صعودیِ یک حرکت پیش‌رونده را رسم می‌کند. می‌گویند این تنها از جهت تکنیک است. آیا برای رشد تکنیک به رشد علم نیاز نیست؟ آیا این دو عامل به رشد تشکّل اجتماعی محتاج نیستند؟ آیا در جامعه حیات اقتصادی وجود ندارد، و اگر دارد، همیشه بر یک شیوه بوده، و اگر نبوده، آیا تنوّع و گونه‌گونی نداشته است؟ آیا می‌تواند علم و تکنیک و تشکل در جامعه جلو برود و زندگی اقتصادی و سیاسی دَرجا بزند؟ البته می‌توان با برخی همانندسازی‌های بیولوژیک به این نتیجهٔ غلط رسید که انسان امروزی نیز در مختصّاتِ «جانورانهٔ» خود با انسان‌های غار تفاوتی نکرده است. در واقع هم انسان، که از جهان جانوران بیرون آمده، به‌مثابه موجود زنده، نمی‌تواند صدها شباهت ساختی و رفتاری با انواع پیشین خود نداشته باشد، امّا سخن بر سر همانندی‌ها نیست، که آن را بین انسان و درخت و سنگ نیز می‌توان جست، سخن بر سر تفاوت‌هاست که روایتگر تاریخ پدیدار شدن کیفیت‌های تازه‌به‌تازه و بالاتر است.

تا زمان بقای یک سلسلهٔ عوامل اجتماعی مانند فقر و جهالت و ستمگری، تاریخ عرصه‌های همانند فراوانی حتّیٰ در فواصل بعید، عرضه می‌کند. فی‌المثل، ۱۸ سدهٔ پیش از میلاد در مصر باستان، شورشی عظیم درگرفت که از بسیاریِ جهات ظاهری همانند انقلاب بزرگ بورژوایی فرانسه در ۱۸ سدهٔ پس از میلاد است. در آنجا نیز کوخ‌نشین‌ها بر کاخ‌نشین‌ها تاختند، و به قول نویسندهٔ مصری آن دوران، جهان چون «چرخ کوزه‌گران» چرخید. ولی این همانندی تنها ناشی از دید سطحی، دیدن پدیده و روی برتافتن از دریافتِ سرشتِ رویدادهاست. خیزش اقوام در «نوم»ها (Nomes) یا «سپات»ها (Sepat- شهرستان‌های مستقل کشور برده‌داری درّهٔ نیل) علیه فرعون و وزیران و کاهنانش، در جامعهٔ برده‌داری باستانی که هنوز در عصر مفرغ می‌زیست، با انقلاب بورژوایی جامعهٔ دوران گذار از فئودالیسم به سرمایه‌داری در دوران لویی ۱۶ (لویی کاپه) در اروپای غربی، کوچک‌ترین وجه شَبَه ماهَوی و مضمونی (نه صوری و ظاهری) ندارد. اگر ما مقولات اجتماعی را جامد و بلاتغییر یا دارای تنها تغییرات صوری بدانیم، دیگر محلی

برای احتجاج و تحقیق علمی باقی نمی‌ماند.

ویل دورانت، مورّخ آمریکایی، در مجلّدات مفصّل *«تاریخ تمدن»* خود که به فارسی ترجمه شده و در مجموع اثر جالبی است، سخت به وجود همانندی‌های تاریخ بر اثر «طبیعت ثابت» وجود انسان معتقد است، و حتّی در مصر دوران تمدن هلنیستی بطلمیوسیان «نظام سوسیالیستی» می‌جوید! زیرا گویا دولت بر همهٔ کارها نظارت داشته! تنها یک بورژوای آمریکایی ساده‌اندیش، سوسیالیسم را تا سطح مالکیت و نظارت دولتی تنزّل می‌دهد و محتوای طبقاتی تحوّل را نمی‌بیند، و تنها چنین کسی می‌تواند جای نظام سوسیالیستی را که جبراً و قهراً پس از آخرین نظام استثماری، یعنی سرمایه‌داری انحصاری است، در وسط السماءِ دودمان بردگی قرار می‌دهد. بدون شک اندیشه‌های پنداربافانهٔ اشتراکی در تاریخ بشر سوابق طولانی دارند، ولی آنها هرگز نتوانسته‌اند نظامی و دولتی پدید آورند، زیرا محمل‌های اجتماعی و فنّی و معرفتی این کار وجود خارجی نداشته است.

علی‌رغم وجود همانندی‌های ظاهری- که ثمرهٔ وجود یک سلسله عامل‌های سخت‌جان و دیرپای مانند بهره‌کشی قشرهای ممتاز حاکمه، جهالت فراگیر توده‌ها، ستم‌های مختلف خانوادگی، جنسی، نژادی، قومی، عقیدتی، فقر و ذلّت اکثریت مطلق و غیره است- و این عوامل نیرومند و دیرپا «فاجعهٔ انسانی» را طی هزاره‌ها پایدار نگاه داشته- جوهره و درون‌مایهٔ تاریخ حاکی از دگرگونی است و جامعهٔ زمانی لویی ۱۶ را با جامعهٔ دوران فرعون‌هایی چون توتْمُس و خوفو و سِنوسِرت و آهمُس و امثالهم نمی‌توان در هیچ چیز مقایسه کرد، و این جامعه در اقتصاد و فرهنگ در اوجی به‌مراتب بالاتر از جامعهٔ بدوی و نیمه‌بَربَر درّهٔ نیل بود، و کتاب‌های ولتر و مُنتِسکیو و روسو با یادداشت‌های عاملان فرعون که بر پاپیروس‌ها با خط هیروگلیف یا هییراتیک یا دِموتیک نوشته می‌شد، در خوردِ قیاس نیست.

تازه آن جامعه‌شناسان بورژوایی که حاضرند تأثیر عوامل مختلف اقتصادی، سیاسی، حقوقی، روانی، علمی، هنری و غیره را در جامعه بپذیرند و به پویایی نسج اجتماعی تن در دهند، از پذیرش مجموع عوامل اجتماعی به عنوان

عوامل **خاصّ** جامعه، یا از قبول عوامل اقتصادی و اجتماعی به عنوان **عوامل تعیین کننده** و مسلّط (Dominante) سخت پرهیز دارند، و این «لغزشگاه» را دستاویز «ایدئولوژیزه کردن» علم جامعه‌شناسی می‌دانند، و اعلام می‌دارند که جامعه چندعاملی (Plurifactorielle) است و دادن **ضریب‌های مختلف** به عوامل زیستی و ژنتیک، روانی، اجتماعی، و در میان عوامل اجتماعی به عوامل ساختار اقتصادی و طبقاتی جامعه، خطای محض است.

تردیدی نیست که در عرصه‌های محدود و در بُرهه‌های کوتاه، این یا آن عامل‌های طبیعی یا اجتماعی می‌توانند **قاطع** شوند. مثلاً مواردی می‌توان یافت که عامل جغرافیایی در مراحل نازل تمدن در شکل‌گیری (Morphologie) آن نقش قاطع داشت. یا مواردی می‌توان یافت که نقش شخصیت در تحولات اجتماعی معیّنی نقشی قاطع بود. اگر کسی بگوید: عامل واحدی است که در تمام موارد و در تمام مواقع قاطع بوده، چنین کسی دچار جَزم‌اندیشی خنده‌آوری است.

ولی نقش عوامل در تاریخ همتراز و یکسان نیست و در درازمدت می‌توان گفت که اوّلاً نقش عوامل اجتماعی بر نقش عوامل طبیعی در توضیح پویایی جامعه می‌چربد، و ثانیاً در میان عوامل اجتماعی، بازهم در درازمدت نقش ساختار اقتصادی-اجتماعی، نقش هستیِ مادّی اجتماع، جنبهٔ مسلط دارد و ضریب قوی‌تر می‌آورد.

اصولاً قوانین **ویژهٔ** یک سیستم کیفی همیشه برای توضیح پویایی آن سیستم دارای ضریب بیشتری از کیفیت‌های بسیط‌تر قبل از آن است. مثلاً البته می‌توان به یاری قوانین فیزیک، روندهای شیمیایی را توضیح داد، ولی روندهای شیمی معدنی و آلی قوانین ویژهٔ خود را دارند که آنها در درجهٔ اوّل باید مبنای توضیح پدیدهٔ شیمیایی باشند. این بدان معنی نیست که ما به دانش مرزی «فیزیکو-شیمی» نیاز نداریم. برعکس، تعداد علوم مرزی رو به فزونی دارد و این علامت آن است که علوم رو به وحدت می‌روند، زیرا همهٔ آنها تاریخ تکامل مادّه در حالات گوناگون ساختاری-عملکردی هستند، و همهٔ آنها قوانین مشترکی دارند.

به همین ترتیب، در جامعه‌شناسی باید قوانین ویژهٔ آن را کشف کرد و به یاری آنها پدیده‌های اجتماعی را تحلیل نمود و توضیح داد. این به معنای آن نیست که ما مثلاً با دانشی به نام جامعه‌شناسی زیستی (Bio-sociologie) مخالفیم و بدان نیاز نداریم. ولی بیوسوسیولوژی که یک علم مرزی است، جای جامعه‌شناسی را نمی‌گیرد. به همین ترتیب، ما به روان‌شناسی اجتماعی، بوم‌شناسی اجتماعی (Eco-sociologie) و ده‌ها علم مرزی دیگر از این نوع، نیاز داریم. ولی آنها جانشین جامعه‌شناسی نمی‌شوند و جای خود را دارند.

لذا هر کیفیت تازه‌ای از تشکّل و تبلور مادّه و پویایی آن، قوانین ویژهٔ خود را واجد است، و قوانین کیفیت‌های نازل‌تر از آن، البته می‌توانند به ادراک ژرف‌تر این کیفیت عالی‌تر کمک رسانند، ولی تنها کمک و نه بیش.

جامعهٔ بشری که در آن قوانین خاص اقتصادی، سیاسی، حقوقی، فرهنگی و غیره جاری است، تنها به کمک علومی مانند جغرافیا، اکولوژی، ژنتیک، روان‌شناسی عمومی و غیره قابل توضیح نیست، اگرچه سخت به آنها نیازمند است.

در میان قوانین خاص یک بافت کیفی معیّن، معمولاً برخی قوانین بنیادی‌تر، دیرپاتر و شالوده‌ای‌تر از قوانین دیگرند، و این چه جای عجب است؟! پس می‌توانیم گفت که این قوانین در درون بافتِ مورد بحث، نقش مسلط ایفا می‌کنند. مسلط و نه مطلق.

برخی از نقّادان بورژوایی مارکسیسم به این مکتب اتهام اعتقاد به «جبر اقتصادی» را وارد می‌کنند، و آن را در کنار فرویدیسم می‌گذارند که گویا به نوعی «جبر جنسی» می‌رسد. صرف‌نظر از غلوّی که در مورد اندیشهٔ فروید می‌شود، اتهام وارده به مارکسیسم سراپا خطاست. مارکس و انگلس در زندگانی خود به‌کرّات به این نسبت پاسخ دادند و آن را رد کردند، ولی سودی نداشت. این را کسانی عَلَم کرده‌اند که خود نوعی جبر بیولوژیک، روانی و رفتاری (بی‌هیوریستی- Behavioriste) را در توضیح مسائل اجتماعی روا می‌دانند.

آنچه که در مارکسیسم گفته شده، مسئلهٔ تقدّم وجود عوامل اقتصادی-

اجتماعی بر عوامل روانی-فرهنگی است. و اینکه پویایی تحوّل در شیوهٔ تولید، در درازمدت نقش محرّک عمده در پویایی عمومی تاریخ ایفا می‌کند.

این ابداً بدان معنی نیست که تنها عوامل اجتماعی و اقتصادی **فعّال مطلق** هستند و بقیهٔ عوامل صرفاً منفعلند. این تنها بدان معنی است که در کنش و واکنش بغرنج همهٔ عوامل، در درازمدت، عوامل بنیادین اقتصادی-اجتماعی ضریب قوی‌تر دارند و شیوه‌ها یا کیفیت‌های تازه‌ای از سیستم اجتماعی را جانشین کیفیت‌ها و نظامات منسوخ می‌کنند.

در اینجا این مسئلهٔ «کنش و واکنش» (Réciprocité) اهمیت خاصی دارد. تاریخ چنان درهم‌آمیزی، درهم‌تأثیری، تنه زدن متقابل عوامل را نشان می‌دهد که گاه تشخیص محرّک اصلی دشوار است. لذا کلاسیک‌های مارکسیستی بارها از «آخرین تحلیل» سخن گفته‌اند. چنان‌که مثلاً در فیزیک بگوییم که در «آخرین تحلیل» به فعل و انفعالات ذرّات بنیادین می‌رسیم که خود از پدیده‌های دیگرِ بغرنج‌تر متأثرند.

آدمی متأسفانه در معرفت خود از ماهیت‌های سطحی به ماهیت‌های عمقی و بازهم بیشتر عمقی می‌رود، و راه معرفت جز این انتقال از ماهیت اوّل به دوّم به سوّم و همین‌طور تا آخر نیست. در سطح تاریخ، شخصیت‌ها و اندیشه‌ها عمل می‌کنند. چرا جنگ آئوسترلیتز روی داد؟ زیرا ناپلئون می‌خواست در این جنگ اتّحاد نظامی مخالف خود را در هم شکند. چرا انقلاب فرانسه واقع شد؟ زیرا اندیشه‌های روشنگرانی مانند وُلتر و روسو و مونتِسکیو و اصحاب دائرةالمعارف و برخی سوسیالیست‌های پندارگرا مانند مورلّی (Morelly) و مابلی (Mably) در فرانسه اشاعهٔ بسیار یافت و جان‌ها را به حرکت درآورد.

آیا این توضیحات درست است؟ در جای خود درست است. ولی آیا کافی است و ریشه‌یابانه است؟ پاسخ منفی است. تضاد ناپلئون به‌مثابه نمایندهٔ طبقهٔ نوخیز بورژوازی فرانسه با اشرافیت فئودالی اروپا، تضاد دو نظام اقتصادی-اجتماعی مختلف است که در اثر حدّت خود به صورت تصام نظامی درآمد. اگر ناپلئونی هم نمی‌بود، این نوع تضادها به اشکال دیگر، با شدت‌های مختلف، در زمان‌های دیگر، سرانجام روی می‌داد و نظامی نو جای نظام

فئودالی دوران اخیر را می‌گرفت.

به همین نحو، پیدایش روشنگران خود ثمرهٔ محکومیت و زوال نظام سلطنت فئودالی فرانسه است که در زمان لویی چهاردهم اوج و حضیض خود را طی کرد. اگر وُلتر یا دیدرُو نمی‌بودند، بالاخره کسانی خواست تکامل تاریخی را بیان می‌کردند. هیچ حادثه‌ای در تاریخ محتوم نیست؛ می‌تواند بدین یا بدان شکل، اینجا یا آنجا، حالا یا وقت دیگر، به دست این یا آن شخص روی دهد. شکل محتوم حوادث وجود ندارد. ولی ماهیت حادثه، یعنی ضرورت تکامل ساختار اجتماعی در جهت تناسب‌یابی بهتر با رشد نیروهای مولّده، سطح معرفت، مطالبات طبقات نوخاسته، رشد بازده، و غیره و غیره امری محتوم است، زیرا جامعه نمی‌ایستد و در راستایی که در آخرین تحلیل راستای تکاملی است، در حرکت است.

در اینجا، نکتهٔ مهم، یافتن آن عاملی است که با پویایی تاریخ متناسب باشد. کسی نقش جغرافیا، عوامل ارثی، غرایز نوعی، روان انسانی، شخصیت‌های بزرگ و غیره را منکر نیست. ولی این عوامل کُندتر یا تصادفی‌تر از آنند ک قادر باشند در پایهٔ تکامل اجتماعی و تاریخی قرار گیرند، و البته برای درازمدت.

فنر محرّکی که پویایی تاریخی را توضیح می‌دهد، تکامل دائمی نیروهای مولّده و شیوه‌های تولید، و بر اساس آن، سطح معرفت و تشکل اجتماعی است که در سطح کل بشریت عملکرد آن بسیار بسیار متفاوت است. در اروپا به طور کلّی این مسیر با تداوم بیشتری است. در آسیا و شمال اُفریقا، از آفریقای سیاه و آمریکا و استرالیای بومیان جلوتر آمد و به مراحل رشد عالی فئودال رسید. در آن نقاط دیگر، در مرحلهٔ عشیرتی و دودمانی درجا زد. علت‌یابی این ناهمواری و ناموزونی سطح رشد دشوار نیست. ولی اکنون ما در روند به هم پیوستن و هم‌سطح شدن تمدن‌ها هستیم، و زمینه‌های جامعهٔ جهان‌شمول هم‌سطح دارد فراهم می‌شود. البته این روندی است دیرنده که زندگی چند نسل را خواهد بلعید.

به نظر می‌رسد که به سؤالات مطروحه در آغاز این مبحث پاسخ داده‌ایم. این تنها پاسخ‌ها نیست. حتّیٰ خود نویسنده مطالب دیگری دارد که از بیم

درازنفسی در سخن، آنها را در میان نمی‌گذارد، مانند بحث دربارهٔ ضریب متفاوت عوامل که خاص جامعه نیست و در سیستم‌های طبیعی نیز چنین است؛ و بحث دربارهٔ وجود عامل عمده در هر روند که آن نیز عامیّت دارد و آن را نمی‌توان ویژهٔ جامعهٔ انسانی دانست.

پس نتیجه‌ای که از گفته شده‌ها می‌گیریم آنست که: **اوّلاً** «جامعه‌شناسی» دانش است و حتّیٰ اسلوب‌های آزمونگرانه و محاسباتی نیز (که نمی‌توان و نباید آن را تنها خواص یک رشتهٔ معرفت به نام دانش دانست) در آن به کار می‌رود. دانش جامعه‌شناسی یک معرفت توصیفی رخداده‌ها نیست که با هرج‌ومرج تهی از قانون انجام می‌گیرد. در دروان ما، برخی اسلوب‌ها که اندیشه‌گران غرب بسیار مایلند آنها را صفات اساسی علمیّت بدانند، مانند کمّی‌سازی (Quantisation) و ریاضی‌سازی (Mathématisation) در رشته‌های معیّنی از علوم اجتماعی کاربرد دارد، و تکنیک الکترونیک به کار گرفته می‌شود. اگرچه این امور ابداً تنها محک علمیّت نیست. علم، شناختِ واقعیتِ طبیعی و اجتماعی و قوانین خاص آنست به نحوی که به انسان امکان غلبه بر جبران قوانین را اعطا کند؛ تنوّع اسالیب کشف و تحقیق در همهٔ علوم وجود دارد و آنها را نمی‌توان علامت علمیّت دانست. **ثانیاً** به این نتیجه رسیدیم که جامعه‌شناسی دانشی است مستقل که جنبش اجتماعی و فکری را که از اَشکال خاص و عالی جنبش است توضیح می‌دهد. این جنبش، جنبش مکانیکی و تِرمال (یعنی فیزیکی و شیمیایی) نیست، و نوعی جنبش سیبرِنِتیک یا اطلاعی است، و لذا قوانین ویژهٔ خویش را داراست، و تقلیل این قوانین (Réduction) به قوانین نازل‌تر روا نیست، بلکه باید خود این قوانین را کشف کرد. مثلاً قانون سیکل تولیدی در سرمایه‌داری، از رونق تا بحران، و تحولات این سیکل را در ادوار مختلف تکامل سرمایه‌داری نمی‌توان به کمک فیزیک و شیمی و بیولوژی و روان‌شناسی توضیح داد، بلکه توضیح آن جامعه‌شناسانه است، یعنی قوانین ویژهٔ بافت اجتماعی کلیدِ توضیح است. **ثالثاً** به علّت بغرنجی ساختار و عملکرد سیستم‌ها، سوب‌سیستم‌ها و عناصر تشکیل دهندهٔ جامعهٔ انسانی و پویایی آن، کالبدشکافی جنبش اجتماعی کاری

دشوار است که باید در آن از همهٔ اسلوب‌های منطق و ریاضی و آزمایشی تحقیق مدد گرفت، زیرا تنها شناخت قوانین واقعی جامعه می‌تواند ما را به بهسازی ساختاری آن آگاه سازد، چنان‌که این امر را در همهٔ دانش‌ها مشاهده می‌کنیم. این قوانین به علّت مومی‌شکل بودن خود (Plasticité) می‌توانند تنوّع عظیمی از جهت آهنگ و شیوهٔ بروز خود نشان دهند، و لذا این تنوّع نباید مانع شناخت یا انکار آنها شود.

تا کنون اِشکال در آن بوده که اکثریت جامعه‌شناسان وابسته به قشرهای ممتاز جامعه به علّت پیش‌داوری‌های اجتماعی-طبقاتی خود، و ذی‌نفع بودن‌شان در بقای نظام اجتماعی خاص، نخواسته‌اند در عرصهٔ علوم اجتماعی با همان بی‌غَرَضی پژوهشگرانه‌ای بکاوند که در عرصهٔ علوم طبیعی چنان کرده‌اند، تا مبادا راز بهره‌کشی انسان از انسان، نابهنجار بودن سلسله مراتب طبقاتی، ماهیت حکومت و قانون، از پرده به در افتد و نظام مطلوب و محبوب آنها دچار تزلزل شود.

از آنجا که نَسج تاریخ و جامعه واقعاً پیچیده است و احتمال گمراهی صادقانه و سفسطهٔ شیادانه، هر دو در این گستره زیاد است، و سفسطه‌ها نیز گاه چنان ظریفند که تا مرز حقیقت می‌روند، لذا باید در برخورد با تعمیم‌های جامعه‌شناسان بورژوا سخت دقیق و مجهّز به شک اسلوبی بود. سازمان‌های اکتشافاتی سرمایه‌داری از پروفسورهای حلقه‌به‌گوش می‌خواهند که تعمیم‌های جامعه‌شناسانهٔ سفسطه‌آمیز را به میان آورند. لذا کسانی مانند **والت ویتمَن رستو**، واضع تئوری «رشد مراحلی (ستادیال) جامعه» و **برژینسکی**، آورندهٔ تئوری «جامعهٔ تکنوترونیک»، و **سَموئِل بل**، واضع تئوری «جامعهٔ مابعد صنعتی»، و **رِیموند آرون**، آورندهٔ تئوری همگرایی سیستم‌های صنعتی و صدها نظیر آنها به میان می‌آیند. سخنان آنها دارای سیمای بسیار عالمانه و چهرهٔ شِبه استدلالی است، و اگر کسی با تجهیز علمی و اطلاعی کافی وارد معبد آنها نشود، این کاهنان زبَردست می‌توانند او را مسحور کیش خود سازند. اسلوب آنها اصطلاح‌تراشی، ربودن مبحث و استدلال از این و آن و رنگ و روغنکاری مجدد آن، انباشتن اثر خود از مراجعات چپ و

راست، ارائهٔ فضل‌فروشی فلسفی و ادبی است، چنان‌که برای خریداری که خبره نباشد، تشخیص این جواهر برّاق ملوّن بَدَلی از جواهر اصیل- به‌ویژه اگر این دوّمی چندان هم جلوه نکند- دشوار است. با همهٔ انباشته بودن قفسهٔ کتاب‌فروشی‌ها، به‌ویژه در سال‌های اخیر، از آثار جاسنگین صاحبان عناوین دانشگاهی، دانش اجتماعی هنوز در غرب بورژوایی در مرحلهٔ جادویی و کیمیاگری است و جز ردّ مارکسیسم و اثبات جاودانی بودن نظام مالکیت خصوصی و برتری تمدن غرب هدف نهان یا آشکار دیگری ندارد. البته ما منکر وجود آثار بسیار ارزشمند تحقیقی در رشتهٔ زبان، تاریخ، اقتصاد، حقوق، سیاست، تمدن، انسان‌شناسی و روان‌شناسی اجتماعی و امثال آن در غرب نیستیم. تا آنجا که بررسی مُنافی چارچوب جهان‌بینی طبقاتی مؤلّف نباشد، کار ارزشمند کم نیست. سفسطه جایی آغاز می‌شود که غرض طبقاتی به سود خود و به زیان طرف مقابل به میان می‌آید. این مدعیان «بی‌غرضی علمی» ناگهان به بدترین اَشکال غرض متوسل می‌شوند.

از نظر تئوری سیستم‌ها (که واضع آن دانشمند آلمانی فُن برتالانفی Ludwig von Bertalanffy است)، چنان‌که پیش از اینَ نیز اشاره کرده‌ایم، جامعه یک سیستم باز است که در درون محیط زیستی (زیست‌سپهر یا بیوسْفِر) قرار دارد، ولی خود جامعه به‌تدریج محیط دیگری که آن را پروفسور ورنادسکی، دانشمند شوروی، محیط فرهنگی یا خِرَدسپهر (نوئوسفر) نامیده، به وجود می‌آورد. خردسپهر در درون زیست‌سپهر وجود دارد که خودِ آن در درون محیط عظیم کیهانی به وجود آمده است.

انواع رابطهٔ مستقیم و غیرمستقیم در درون سیستم و بین سیستم و محیط‌های آن موجود است، و همین خود موتور محرّک سیستم است. یعنی تأثیر محیط‌ها، سوب‌سیستم‌ها، عناصر درهم به‌تدریج ساختار و عملکرد سیستم را در کل یا جزء دگرگون می‌سازند و موجب تحوّل آن می‌شوند، و همین تحول‌پذیری سیستم است که موجب می‌شود ما آن را سیستم باز بنامیم.

اگر داروین تضاد بین ارگانیسمِ یک نوع و تحولات محیط را «مهمیز» محرّک تکامل ارگانیسم می‌دانست، زیست‌شناس شوروی دوبی‌نین تضاد

سیستم جامعه را با محیط فرهنگی (خِرَدسپهر) چنین مهمیزی می‌داند. در واقع، در اینجا تأثیر متقابل وجود دارد. خردسپهر یا فرهنگ عمومی جامعه، از آن [جامعه] تحوّل در سمت کامل‌تر شدن را می‌طلبد، و کامل‌تر شدن سیستم ناچار سطح خردسپهر را بالا می‌برد. نتیجهٔ بسیار مهمّی که از اینجا حاصل می‌شود آنست که تکاملِ نوعی و آنتروپولوژیک انسان علاوه بر مهمیز طبیعی (زیست‌سپهر) دارای یک مهمیز فرهنگی یا مدنی (خردسپهر) است. در اینجا بین زیست‌شناسی، یعنی به‌ویژه انسان‌شناسی (Anthropologie) و جامعه‌شناسی «رابطهٔ معکوس» برقرار می‌گردد.

اکنون که سخن از «رابطهٔ معکوس» یا «پس‌خوراند» (Feedback)- که یک اصطلاح سیبرنِتیک است- به میان آمد، سودمند است که در این درآمد از رابطهٔ جامعه‌شناسی با این دانش نیز چند کلمه‌ای سخن گوییم.

نظریهٔ نوربرت وینر (N. Wiener) دانشمند آمریکایی در مورد سیبرِنتیک به طور ساده و خلاصه آنست که در سراسر جهان وجود، دستگاه‌ها و سیستم‌ها، اطلاعات دریافتی را در «جعبهٔ سیاه» خود دستکاری می‌کنند و آنگاه پس می‌دهند، چنان‌که ما از تفاوت اطلاع وارده (Input) و اطلاع خارج شده (Output) قادریم به ساخت درونی «جعبهٔ سیاه» (Black Box) پی ببریم. این نظریه «مقولهٔ» **اطلاع** را به عنوان یکی از پدیده‌های مهم وجود کشف کرد. موافق قانون دوّم ترمودینامیک، انرژی‌ها (مانند انرژی مکانیکی، انرژی الکترومانیِتیک و غیره) همه به انرژی حرارتی تبدیل می‌شوند و انرژی حرارتی خود بازگشت‌پذیر نیست، یعنی هر سیستم انرژتیک به «مرگ حرارتی» محکوم است. این روند را آنتروپی یا کهن شدن سیستم می‌نامند.

ویژگی پدیدهٔ اطلاع آنست اکه روند آن ضد آنتروپی است، و تراکم اطلاع موجب نظم و تحرّک و جوانی بیشتر سیستم می‌شود. اصطلاح علمی ضدآنتروپی، نگانتروپی است.

جامعه یک دستگاه نگانتروپیک است، زیرا مرتباً بر ذخیرهٔ اطلاعی آن افزوده می‌شود و می‌توان جسورانه حدس زد که این سیستم محدود نگانتروپیک روی سیّارهٔ ما- که عجالتاً منفرد و یگانه به نظر می‌رسد- بتواند با گسترش تمدن در

کیهان، مسیر آنتروپیک آن را دگرگون سازد.

نتیجهٔ دیگری که از مقایسهٔ «جعبهٔ سیاه» سیبرنِتیک با جامعه به دست می‌آید و کاربرد اصطلاح «پس‌خوراند» ما را به اینجا می‌رساند که ما با در دست داشتن نوعِ معرفت نظام معیّن که در واقع «Output» جامعه است، می‌توانیم ساختار آن جامعه را روشن کنیم. مارکس حق داشت که می‌گفت آسیای بادی علامت نظام فئودالی و آسیای بُخاری علامت نظام سرمایه‌داری است. در مورد پس‌خوراند، ما در گذشته مطلب را تحت عنوان «تأثیر متقابل» یا «Réciprocité» مطرح ساخته‌ایم.

این مربوط ساختن جامعه‌شناسی به تئوری سیستم‌ها و سیبرنِتیک برای آنست که نشان دهیم تکامل علوم و پیدایش رشته‌های تازهٔ آن، جامعه‌شناسی سدهٔ نوزدهمی مارکس را به یک عتیقهٔ متافیزیک و ماقبل علمی بدل نکرده است، آن‌سان که برخی از جامعه‌شناسان بورژوا مدعی‌اند.

برای آنکه بررسی جامعه جامع باشد، باید در سه بُعد زمانی انجام گیرد:

۱. بُعد اکنون (Synchronique)، یعنی بررسی جامعه چنان‌که اکنون هست. اگر به این بررسی بسنده کنیم، ساخت‌ها و فاکت‌های جامعه را تنها به شکل جامد آن در نظر گرفته‌ایم و نه در حرکت و تحوّل آن.

۲. بُعد گذشته (Diachronique)، یا بهتر است بگوییم بُعد دوزمانی حال و گذشته. اگر در بررسی سنکرونیک ما پدیده‌های اجتماعی را به شکل فاکت‌ها و رخدادهای بی‌حرکت مطالعه کردیم، اینجا این فاکت‌ها به صورت روند یا فرایند یا «Processus» درمی‌آیند و تاریخی را طی می‌کنند.

۳. با توجه به این اصل که از سکوی آینده، حال را بهتر می‌توان دید، بجاست بُعد آینده (Synoptique) را به دو بُعد زمانی گذشته بیفزاییم. دانش پیش‌نگری (Prognostique) دم‌به‌دم اهمیت بزرگی کسب می‌کند. تکنیک کامپیوتری، محاسبات احتمالات، آمار، تئوری بازی‌ها، تئوری کاتاستروف‌ها، برای این دانش پایهٔ محکم تجربی-ریاضی فراهم می‌سازد. هم‌اکنون دولت‌های معاصر «منجّمان» و

«طالع‌بینان» آینده‌نگر خود را که قادرند طرح‌های مختلف حرکت آینده را با ضریب احتمال معیّن کنند، در اختیار دارند. در مبارزهٔ دو سیستم سرمایه‌داری و سوسیالیستی، این آینده‌نگری به امری ضرور مبدّل شده است. تجربه نشان داده است که منطق دیالکتیکی تکامل از طریق نبرد متضادها ثمربخش‌ترین اسلوب منطقی در این آینده‌نگری است.

برخی از آینده‌نگران بورژوایی (Futurologue) به‌درستی به حرکت انفصالی آینده که آنها آن را حرکت «الیایی» (Éléatique) نامیده‌اند، معتقدند. در واقع، به‌ناگاه عامل نابیوسیده‌ای مسیر حوادث را برای دورانی موقت یا طولانی عوض می‌کند. لذا محاسبهٔ آینده به سبب همین خاصیت شدید الیایی آن کار آسانی نیست. به‌علاوه، اگر در خرده‌روندها (میکروپروسه‌ها) عوامل روانی-تصادفی نقش دارد، در کلان‌روندها (ماکروپروسه‌ها) قوانین تکامل اقتصادی-اجتماعی عامل تعیین کننده است. لذا پیش‌بینی خرده‌روندها اگر محال نباشد، بسیار دشوار است. ولی پیش‌بینی کلان‌روندهای درازمدت امری است کاملاً شدنی.

اکنون که بحث از «زمان تاریخی» به میان آمده، برخی نکات دیگر را نیز در این باره در همین مقدمه یادآور شویم.

زمان تاریخی را بجاست که «زمان موتوریک» نام نهیم، زیرا که در آن حرکت دائمی انسان‌ها و اقوام به صورت کار و انواع دیگر حرکات هدفمند انجام می‌گیرد. این زمان موتوریک تاریخی ظرفی است که مظروف تحولات تاریخی، به شکل پراتیک هدفمند انسانی (Praxis) آن را انباشته است، و محتوای این ظرف مرتباً سرشارتر می‌شود و حرکتِ این سرشار شدن یک حرکت مُسرعه یا شتاب‌فزاست (Accéléré). فی‌المثل، اگر در دوران گلّه‌های نخستین انسانی ده‌ها هزار سال برای تبلور یک تغییر ضرور بود، و در دروان زندگی «هومو هابی‌لیس» (Homo habilis) یا «هومو نئاندرتالن‌سیس» (Homo néandertalensis) هزارها سال، در دوران «هوموساپی‌ینس» (Homo sapiens) سده‌ها کافی است. اکنون بارها در کشورهای سوسیالیستی

می‌گویند که تولید یک روز برابر تولید یک سالِ چند دههٔ پیشتر شده است.

شما تصوّر آن را بکنید که اگر جامعهٔ انسانی بر پایهٔ سطح عالی فن و علم متّحد شود، بازده کارش در هر ساعت با چند سدهٔ همین انسان در قرون وسطا در خوردِ قیاس است؟

۲

زیرساز طبیعی جامعهٔ بشری

در علت‌یابی رویدادهای تاریخی و اجتماعی کم نیستند کسانی که انگیزه‌ها و فنرهای محرّک «ویژهٔ» اجتماع را یا درک نکردند یا نادیده گرفتند، و چون خواستار علت‌یابی بودند، لذا از علل مکانیکی گرفته تا علل زیست‌شناسی و روان‌شناسی را به میان کشیدند. در واقع، قوانین «غیراجتماعی» از نوع قانون «تنازع بقا»، «قانون تناسب نیروها»، «قانون بازتاب»، «قانون ظروف مرتبطه»، «قانون جاذبه»، «قانون سرعت شتابگیر»، «قانون حداقل انرژی»، «قانون میل یا گریز از مرکز» و ده‌ها امثال آن می‌تواند در جامعه مصداق یابد یا کلید توضیح مسئله‌ای قرار گیرد. به‌ویژه، قوانین انسان‌شناسی، زیست‌شناسی وراثتی (مولکولی) و روان‌شناسی که همسایهٔ دیوار به دیوار جامعه‌شناسی هستند، می‌توانند بسیاری از پدیده‌ها را به شکل جذّابی توضیح دهند. اگر جامعه‌شناسی که پی این توضیحات می‌رود «مُغرض» نباشد، و این قصد را دنبال نکند که باید بر روی قوانین اجتماعی سرپوش گذاشت تا راز بهره‌کشی و مبارزهٔ طبقاتی و جنگ‌ها و دولت‌ها و سیر جبری تحولات تاریخی و امثال آن بَرمَلا نگردد، در آن صورت باید گفت این نوعی ساده‌نگری است که اگر در زمان ابن‌خلدون یا دوران زندگی ویکو (Vico) و بارکلی مفهوم بود، در سدهٔ ما مفهوم نیست.

با این حال باید گفت که شرایط طبیعی جامعه در حکم «محیط» برای

سیستم اجتماعی است، و بین محیط و سیستم بده بستان نیرومندی وجود دارد، و لذا جامعه‌شناسی علمی در آغاز سخن ناگزیر است با این زیرساز و پیِ طبیعی ساختمان جامعه آشنا شود و به حدّ زیاد یا کمِ تأثیراتِ شرایط جغرافیایی و زیستی (بیولوژیک) و انسانی (انتروپولوژیک) و مسائل ناشی از این عوامل، در تند و کند شدنِ حرکت جامعه، و در شکل‌گیری و مورفولوژی تمدّن‌ها و نظام‌ها پی ببرد.

این مؤلّف در برخی از نوشته‌های کوتاه‌تر خود تقسیمی را که برای خود مقنّع است، از دیدگاهِ انسان‌شناسی (آنتروپولوژی) دربارهٔ تکوین نوع انسان ذکر کرده است که آن را در اینجا می‌آورد:

از نظر سه بُعد زمانی (گذشته، حال، آینده)، فصول عمدهٔ تکوینِ بشر به قرار زیرین است:

۱. دوران تکوین انسانی یا آنتروپوژنز؛
۲. دوران تکوین اجتماعی یا سوسیوژنز؛
۳. دوران تکوین اجتماعی–انسانی یا سوسیو–آنتروپوژنز.

اینک دربارهٔ این تقسیمات سه‌گانه توضیحات مختصری عرضه می‌داریم:

۱. دوران تکوین انسانی یا آنتروپوژنز.

این دوران که بررسی تفصیلی آن موضوع دانش خاصی به نام انسان‌شناسی یا آنتروپولوژی است، دوران جدا شدن نوع انسان از جهان جانوران، به‌ویژه اسلاف نزدیک او پریمات‌ها، و سپس هوموئیدها (انسان‌وارها) است.

با ساده و مختصر کردن مطالب و حذف مطالب تفصیلی (که خود از جهت علمی دارای اهمیت درجه اوّل است) گوییم که بررسی‌های انسان‌شناسی سه نوع انسان را از هم تشخیص داده است:

۱. انسان راست‌بالا (Homo-erectus) که گویا سه میلیون سال پیش در جنگل‌های جنوب آفریقا از تکامل طولانی انسان‌وارها و تحولات سریع محیط جغرافیایی پدید شده است و از جهت افزار در دوران سنگ باستان (پاله‌ئولی‌تیک) می‌زیسته.

۲. انسان نئاندرتال (Homo neanderthalensis) که گویا صدهزار سال پیش پدید شده و در دوران یخ‌بندان بزرگ و اَدوار آن و ادوار میان یخ‌بندانی، به‌ویژه در قارهٔ اروپا می‌زیسته، و مسلّماً از تکامل انسان نوع اوّل پدید شده.

۳. انسان کنونی که آن را انسان عاقل (Homo sapiens) می‌نامند و پیدایش آن را به چهل هزار سال پیش منسوب می‌دارند. این انسان از حدود ۱۲ تا ۱۴ هزار سال پیش وارد مرحلهٔ رشد یافتهٔ قبایل پدرسالاری و مالکیت خصوصی و قدرت عامه (یا دولت) (Pouvoir public) شده و از ۷-۶ هزار سال پیش تمدن‌های برده‌داری مهمّی را پدید آورده که کانون‌های اساسی آن درّهٔ نیل، بین‌النهرین، ساحل گنگ، ساحل هوانگ‌هه، سواحل سیحون و جیحون، و در تکامل بعدی خود، تمدن مینوسی کرِت و سپس تمدن یونان و رُم بوده است.

اینکه انسان یا یکی از انواع آن در یک محل پیدا شده یا در محل‌های مختلف، که آن را چندزادگاهی (Poligénisme) می‌نامند، قابل بحث است. انواع انسان‌ها نیز به‌هیچ‌وجه به این سه نوع عمده محدود نیست و انسان‌شناسی، به تناسب استخوان‌های یافت شده در حبشه، جاوه، چین، غارهای مختف قفقاز و اروپا، ما را با ده‌ها نام آشنا می‌سازد.

انگیزه‌هایی که مایهٔ تحوّل نوع انسان و به طور کلّی انواع جانوران و گیاهان شده است، متعدد است. در مورد انسان، علاوه بر انگیزه‌هایی که داروینیسم کلاسیک امروزی ذکر می‌کند، کار اجتماعی نقش شگرفی داشته است. کار و افزار، زندگی جمعی، زبان و خط، اندیشیدن و شناخت، نوع انسان امروزی را به چنان اوجی رسانده که انتساب آن به جهان جانوران برای کسانی که فاقد تفکر متحرّک علمی هستند، نوعی افسانهٔ مضحک و اهانت‌آمیز به نظر می‌رسد. مسلّماً مهاجرت در نتیجهٔ فزونی نفوس یا جستجوی شکارگاه و زیستنگاه و تصادم قبایل و بعدها تضاد قبایل کوچندهٔ شبان با قبایل آزمند کشاورز و جنگ‌ها و تبادل تمدن و شناخت و تجربه و نظایر این عوامل در

تندتر چرخاندن ارابهٔ تکامل در مسیر اعتلایی مؤثر بوده است.

ما از لحاظ مراعات مسئولیت و احتیاط علمی، توضیح جزئیات تکامل نوعی انسان را به علوم مربوطه وامی‌گذاریم و تنها یک حکم مهم مرکزی را در اینجا مطرح می‌کنیم.

اگر در مورد تکامل انواع پیش از انسان تنها تضاد ارگانیسم با محیط دگرگون شده و ضرورت دمساز شدن، تکانهٔ تحوّل بود، در مورد نوع انسان، تضاد با محیط جغرافیایی، که در قیاس با گذشته به سوی تثبیت نسبی می‌رفت، کمتر شد و تضاد با محیط اجتماعی و ضرورت دمساز شدن با آن به میان آمد. یعنی علاوه بر زیست‌سپهر (بیوسفر)، خردسپهر (نوئوسفر) به اصطلاح پروفسور ورنادسکی وارد میدان گردید. تردیدی نیست که بین فرد و جامعه، فرد و خردسپهر، تأثیر و تأثر متقابل وجود دارد.

انسان معاصر در دوران کهن‌سنگی نوین در مرحلهٔ مابعد موسته‌رین (Postmoustérien) و آغاز پیدایش طایفه‌ها (ژانس و کلان) مادرسالاری پدید شد. یعنی پیش از پیدایش انسان کنونی، گلّه‌های نخستین به مرحلهٔ طوایف مادرسالاری رسیده بودند، لذا انسان‌های اوّلیه و نئاندرتال‌ها در دوران کهن‌سنگی دیرین و میانین می‌زیسته‌اند که از لحاظ زمین‌شناسی با ادوار «پره‌شِلِه‌اِن» (Pré-chelléen)، «شِلِه‌اِن» (Chelléen) و «آشولِه‌اِن» (Acheuléen) تا دوران «موسته‌رین» را نیز دربر می‌گیرد.

انسان کنونی احتمالاً امواج نخستین خود را از خاور اروپا و نیز راه‌های جنوبی (که گویا با آفریقا و در جبل‌الطارق و سیسیل و کِرِت و نقاط دیگر مربوط بوده) به سوی اروپا روانه کرده، و این امواج، اسلاف نوعی خود، نئاندرتال‌ها را، به‌تدریج تا آخر از میان برده و جانشین آن شده‌اند. نظیر کاری که مهاجران اروپایی با ساکنان بومی آمریکا کردند. سرنوشت انسان نئاندرتال که در ایام یخ‌بندان‌های بزرگ می‌زیسته، این نگارگران چابک‌دست غارها و این صیّادان ماهر گوزن‌ها و ماموت‌ها، برای ما روشن نیست، و گویا فرهنگ انسانی در دوران طولانی زیست آنها راهی طولانی پیموده است. احتمالاً نیاکان اتروسک‌های ساکن ایتالیا و ایبِرهای ساکن اسپانیا، نخستین امواج

انسانی کنونی بودند که شاید در حدود بیست هزار سال پیش گام در قارهٔ اروپا گذاردند که دیگر وارد بهار طبیعت شده و یخ‌ها در آن گداخته، و از جنگل‌های انبوه پوشیده بود. می‌توان گُل‌ها و سامنیت‌ها را هم به این قبایل اوّلیهٔ انسان کنونی افزود. این تنها حدس است، و مطلب از جهت علمی مسلّم نیست. آنچه مسلّم است، قدمت و دیرینگی قبایل اتروسک، ایبر و سپس گُل و سامنیت در نواحی جنوبی و غربی اروپاست. تاریخ هنوز باید تلاش غول‌آسایی به خرج دهد که مسیر کوچ‌های اوّلیهٔ نوع انسانی را معیّن سازد و منشأ نژادها، قبایل و اقوام را معیّن کند.

پیدایش انسان کنونی را به تخمین در حدود چهل هزار سال پیش می‌دانند. مسئلهٔ تصادم این انسان‌ها با نئاندرتال‌ها و شاید با بقایای دیگر انواع انسانی، مسلّماً در ریشهٔ بسیاری از اسطوره‌های قرار دارد که از نیمه‌انسان‌ها و نَسناس‌ها و غولان و دیوان و امثال آن سخن می‌گویند. داستان یخ‌بندان و طغیان‌های عظیم ناشی از آن شاید به صورت داستان «زمستان ملکوس» و «طوفان نوح» و «خشک‌سالی اپوش» (اپوش در اساطیر اَوِستا اسب سیاه دُم‌کُلی است که مظهر خشک‌سالی است) به کمک حافظهٔ پندارساز و تاریک انسان‌های اوّلیه سینه به سینه به‌وسیلهٔ پیران دودمان‌ها نقل شده است. مؤلّف تصوّر می‌کند که بررسی مقایسه‌ای واژه‌ها، نام‌ها، نام محل‌ها، افسانه‌ها و مَثَل‌ها، اسطوره‌ها (که بی‌شک باید به دست «انجمن‌های بین‌المللی» مجهّز به انواع وسایل علمی انجام گیرد)، حقایق نامنتظَر تازه‌ای را بَرمَلا سازد که پیوند خاندان کنونی انسانی را بسی بیش از آن نشان دهد، که به نظر می‌رسد. مثلاً اشکال اسطوره‌ای یونانی مانند می‌نوتورها (Minotaures) و سِنتورها (Centaures) یا سگساران و گُرگساران و دیوان چرمین‌کمر در اساطیر مزده‌یسنه نباید تنها زاده‌های خیال باشد. باید به کمک فرض‌های جسورانه به سراغ گره‌گشایی‌های تاریخی رفت. علم از جمله با فرض‌های جسورانه است که گامی به جلو برمی‌دارد، البته به شرطی که فرض‌ها و حدس‌ها در زمینهٔ علم زاییده شود و علماً مستند گردد.

۲- دوران تکوین اجتماعی (سوسیوژنز)

با آنکه اطلاعات ما دربارهٔ این دوران به‌مراتب بیشتر است، اطلاعات دقیق‌تر و مستندتر ما به‌ویژه به برکت کاوش‌های قریب صد سال اخیر، ۷-۶ هزار سال را دربر می‌گیرد. تازه این اطلاعات هنوز نامرتبط و پراکنده است و شاید ده‌ها سال دیگر ضرور است تا ما از مبدأ تاریخ مصر و سومر باستان بتوانیم مسیر زندگی تاریخ بشر را تا امروز به شکل پیوسته و موثّق ترسیم کنیم.

نخستین دولت‌ها و دولت‌شهرها در مصر و بین‌النهرین و کرانهٔ خاوری مدیترانه و حوضهٔ فرات و حوضهٔ کارون و در ماوراءالنهر و در حوضهٔ گنگ (تمدن هاپارا) و حوضهٔ هوانگ‌هه در چین، چنان رشد یافته و بغرنج است که معلوم می‌شود انسان دوران طولانی ۳۰ و چند هزار سالهٔ پیش از آن را به عبث نگذرانده و تمام زمینه‌های یک انقلاب فنّی را که موجد صدها و صدها افزار شده، و تبلور اقوام و دولت‌ها را میسّر ساخته است، از سر گذرانده است: رام کردن ستور، کشت و زرع و بُستانکاری و باغداری، تکامل و تنوّع انواع افزارهای خانگی و کار، اشکال متنوّع ازدواج‌ها و آمیزش‌های خاندان‌ها و طوایف و قبال و درآمیزی آنها به صورت قوم، تکامل جادو، تکامل اشکال اوّلیهٔ علم و بینش‌های فلسفی و مذهبی، پیدانیش طبقه‌ها و لایه‌ها، تقسیم کار، کشف برخی فلزات زودگداز مانند مس و قلع و نقره، رونق زبان که تکلّم، تفاهم و اندیشیدن را ممکن ساخته و انقلابی عظیم در جهش تمدن انسانی بوده است، ساختن مساکن و آبادی‌ها، پیدایش آداب و رسومی که به نیایش و تولید و تمرین کار و شکار و جنگ مربوط بوده، شکل‌گیری افسانه‌ها و اساطیر به عنوان پیش‌نمونه‌های علم توصیفی و توضیحی و تحلیلی، رشد سلاح پیکار و جنگ‌ها و پهلوانی‌ها، بسط مبادلات و غیره و غیره، محتوای تاریخ این چند هزاره است. با توجه به پویهٔ بسیار کُند حوادث، پیداست که یافت یک منبع نوین انرژی مانند آتش و باد و آب، یا یک موضوع نوین کار، مانند سنگ و چوب و علف و حصیر و برگ و عاج و پشم و پیلهٔ ابریشم، و درست کردن یک افزار نو مانند پتک و گرز و شمشیر و هاون و کاسه و تبر و ارّه و هزاران چیز دیگر، چه اندازه وقت‌گیر بود. تصادف‌های طبیعی و زندگی، تقلید از

اندام انسانی، فراگیری از جانوران و پدیده‌های طبیعت، مغز مستعد انسانی را به اختراع و کشف رهنمون می‌شد. اختراع در میان طوایف اشاعه می‌یافت و تکمیل می‌گردید. هر نسلی بر آن چیزی می‌افزود. گیاهان و جانوران مورد استفادهٔ انسان را طبیعت به همین شکل به ما عرضه نکرد، بلکه آن را انسان طی نسل‌ها با انواع پیوندها و نژادگیری‌ها به سود خود دگرگون ساخت.

هنگامی که شهرهای آبادانی مانند اور و اَکَد و ممفیس و تِب و بابل و نینوا و موهِن‌جو دارو (Mohenjo-daro) و شوش و هکمتانه و خوارزم و غیره پدید شدند، بشر دیگر دارای همان زندگی کلاسیک بود که ما با آن در نظام‌های بردگی و فئودالی و حتّیٰ آغاز سرمایه‌سالاری آشنا هستیم. وقتی به تمدن کرت و کاخ مینوس می‌رسیم، سخت در شگفت می‌شویم. تمدن یونان در عصر پریکلس (اوایل هخامنشیان) خود روایتگر یک سیر بسیار طولانی است والّا فیثاغورث‌ها و دیرتر، ارسطوها، از زمین بِکر نمی‌جوشیدند، و نبوغ آنها معجزه نیست، بلکه جلوه‌های کمابیش عادی استعداد انسانی است.

در این دوران چند ده هزار سالهٔ طایفه‌ای و نظام دودمانی مادرسالاری و پدرسالاری پایه‌های مالکیت خصوصی، تولید بیش از مصرف شخصی (اضافه تولید)، بردگی، قدرت متمرکز دولتی، طبقه‌بندی اجتماعی و قانون‌گذاری متناسب با آن، تقسیم کار و غیره پدید می‌شود، و «انشعاب بزرگ» در جامعهٔ بشری به صورت تناقض دارا و ندار، بهره‌کش و بهره‌دِه، فرمانروا و فرمانبر (که تا امروز با اشکال ددمنشانه و خونین خود ادامه دارد) رخ می‌دهد. این رخداد بلاخیز، برای رشد جامعه ضرور بود. همهٔ روندهای تکاملی به مراحل فلاکت‌خیز (Cataclysme) می‌رسند که در آن هماهنگی پیشین سخت مختل می‌شود، تا هماهنگی نوینی با کُندی فرساینده برقرار گردد. در جامعهٔ انسانی نیز فلاکت و تصادم درونی ژرفی روی می‌دهد که تا امروز باقی است. بدین‌سان، پایهٔ ناسوتی انسان به هم ریخت. انسان بهره‌کش، گرگ انسان بهره‌دِه شد. الگوی جامعه بر پایهٔ حکم ابلیسی «حق با زورمند است» بریده شد و هنوز که هنوز است، و با همهٔ تدارکات عینی مساعدی که کار و پیکار طولانی انسان دیده است، مسئله حل نشد. با در هم ریزی

پایهٔ ناسوتی انسان و تنهایی و درماندگی او در قبال ظلم متشکل بهره‌کشان، دست‌ها به سوی آسمان مرموز و شکوهمند برافراشته شد و یاوری و داوری غیبی به پناهگاه و تکیه‌گاه روح رنج‌کِش مبدّل گردید، و رُغ و بَعْل و ایشتار و اورمزد و براهما و آمون و آتون و یهوه و زئوس و غیره به میان آمدند که به‌زودی آنها نیز از لوازم کاخ‌ها و از پشتیبانان ستم و غارت قرار گرفتند.

پیدایش تولید اضافی، یعنی افزایش بازده کار: این به‌خودی‌خود یک خیز بزرگ بود. ولی این حادثه باعث شد که دیگر اسیر «وَهن زائد» نبود، بلکه افزار زنده و سخنگو برای کار و کوش بود. اسارت در جنگ و وامداری به دو منشأ بردگی مبدّل شد. بردگی خانگی به بردگی در تولید معدنی، پیشه‌وری، ساختمانی، کشاورزی، باربری و غیره بدل گردید. گروه عظیم بردگان مانند «روبوت‌ها» (Robot) به کار پرداختند و امکان دادند که خواجگان برده‌دار در کاخ‌ها و باغ‌های خود بیارَمَند و به عیش و باده‌نوشی و شکم‌خواری و لاف‌زنی و فرماندهی بپردازند.

تقسیم جامعه به دو بخش انگل ولی خوشگذران، و مولّد ولی تیره‌روز، روی داد. شته‌ها از درخت و زالوها از انسان خوشبخت‌تر شدند. «کار از تو خوردن از من» به شعار مسلّط بدل گردید. اکثریت مطلق جامعه در جبههٔ کار قرار گرفت، ولی دست بسته و زنجیر به پا. اقلیت مطلق جامعه در جبههٔ طفیلی‌گری قرار گرفت، ولی مسلّح و بر فراز تلّی از سکّه‌های زرّین و سیمین و در کاخ‌های مجلل و محصور، با غلامان و کنیزان خوبروی.

مانند همهٔ شرّها در طبیعت و تاریخ، از این شرّ خیرها نیز برخاست. انگل‌ها به تجمل، ثروت، کاخ‌ها، تفکر فلسفی، ابداع هنری، جاده‌های راحت، کشتی‌های تندرو، اثاث فراوان، برای سَروَری بهتر و نیز برای خوش‌تر زیستن نیاز داشتند. انگیزهٔ سود و خوشی آنها به تازیانهٔ خونینی بر فراز سر میلیون‌ها اسیر بدل شد که هِرَم‌های جیزه (Giza)، مَعابد کارناک و لوکسور، باغ‌های آویزان سِمیرامیس، مجموعهٔ معماری آتن و کورنْت، کاخ‌های مینوس، معبد پانتِئون، باغ آپادانا، برج بابِل، تِرْم کالیگولا، دروازهٔ ایشتار، برج دیده‌بانی اسکندریه و صدها امثال آن را برافراشتند و چنان کالاهای خیره کننده‌ای پدید

آوردند که تمدن بدون آنها نمی‌توانست پیش رود. اگر احیاناً ثروت محدود اوّلیه به تساوی تقسیم می‌شد و همه به کار عرق‌ریز می‌پرداختند، عدالت و انسانیت اجرا می‌گردید، ولی تکامل مَدَنی به کُندی می‌گرایید. در طبیعت و جامعه، قهر و ستم و فاجعه، متأسفانه از سازندهای ضرور است، تا زمانی که خرد و توانایی انسان بتواند تکامل جامعه را در مجرایی واقعاً انسانی بیفکند و کار را از رنج و شکنجه به نیاز دلنواز روحی بدل کند.

البته منظور ما هرگز این نیست که گویا در جامعه، چنان‌که ارسطو می‌گفت، کسانی برای فرمانروایی و کسانی برای فرمانبَری زاییده می‌شوند. ارسطو بردگی را طبیعی می‌دانست. بلکه مقصد این است که پس از انشعاب بزرگ جامعه به طبقات متناقض، اعمال قهر نه‌تنها به صورت تحمیل عادی، بلکه به صورت تحمیل خونین از راه جنگ و سرکوب، در دستور روز قرار می‌گیرد. این واقعیت ناشی از ماهیت «گرگ‌صفتانهٔ» انسان نیز نیست. انسان‌ها می‌توانند- چنان‌که واقعیت نشان می‌دهد- به‌جای روابط ستیزهٔ طبقاتی، با روابط همیاری و همکاری در آفرینش چیزها و اندیشه‌ها و برآوردن نیازها به سر برند. ولی جامعهٔ مبتنی بر بهره‌کشی انسان از انسان، جامعهٔ مبتنی بر فرماندهی اقلیت ممتاز بر اکثریت محروم، محیط جنگ همه علیه همه را (Bella omnem contra omnes) تشویق می‌کند. زورمداری عادی می‌شود. شعار همیاری و برادری عمومی انسانی مایه سخره و خنده می‌گردد. آن را تنها در کتاب‌ها می‌توان یافت و با اندرزگویی‌های سالوسانه دربارهٔ آنان سخن می‌گویند، خواه به زبان کشیشان و خواه به زبان فیلسوفانِ خادم سرمایه.

برخی از جامعه‌شناسان بورژوا که تا حدّ ارسطو نمی‌روند که خواجگی و بردگی را فطری می‌دانست (و در عصر ما تا آنجا نمی‌توان رفت)، منکر «امکان برابری انسان‌ها» می‌شوند. به شکل عامیانه می‌گویند: خداوند پنج انگشت دست را برابر نیافریده است. برخی تشبیه جامعه به ارگانیسم انسانی را دوست دارند، که گویا کسانی مغزند، کسانی قلب، کسانی دندان، کسانی شکم و کسانی دست و پا. این تشبیه را حتّیٰ اسپنسر در سدهٔ نوزدهم نیز می‌پسندیده است.

سفسطه در اینجاست که صحبت بر سر مساوات استعدادهای انسانی نیست، که مسلّماً وجود ندارد، و از این جهت ناهمانندی و نابرابری انسان‌ها باقی است و باقی خواهد بود. مسئله بر سر «حق مساوی همهٔ انسان‌ها به بهره‌مندی از نعمات مادّی و معنوی اجتماعی متناسب با استعداد خود» است. لذا، برابرحقوقی انسان‌ها غیر از مساوات مطلق آنهاست که تنها در برابرطلبی‌های پندارآمیز عامیانه و دهقانی (مثلاً مانند جنبش مزدکیان یا لِوِلِرها (Levelers) در انگلستان) مطرح بوده است. این هموارسازی مکانیکی اجتماعی ناشدنی و بی‌پایه است. ولی می‌توان از افراد جامعه، در حدّ و استعداد خود، کار سودمند یدی و فکری طلبید و متناسب با این کار به آنها از نعمات مادّی و معنوی جامعه بهره داد. این یک «حق» مساوی برای همهٔ انسان‌های مستعد به کار است. این «برابرحقوقی» جوهر مساوات انسانی است، تا زمانی که فراوانی محصولات اجتماعی به حدی باشد که هر کس نه فراخور کار و استعداد خود، بلکه فراخور نیاز خود دریافت کند. در این دوران نیز عدم برابری انسان‌ها از جهت استعدادهای جسمی و روحی از میان نرفته است، ولی جامعه امکان دارد که همهٔ نیازهای او را، به علّت سرشاری و ثروتمندی خود، به‌آسانی برطرف کند.

یکی دیگر از سفسطه‌ها در این زمینه، «اثبات» تضاد مساوات و آزادی است. می‌گویند وقتی مساوات و برابری برقرار شود، ناچار آزادی افراد از میان می‌رود. البته مقصود از آزادی، آزادی کارفرمایی، سرمایه‌گذاری و سرمایه‌داری یا «Free Enterprise»، یا به بیان دیگر، آزادی ابتکار اقتصادی است. می‌گویند برای استقرار برابری اقتصادی، این آزادی ابتکار اقتصادی- که به نظر اندیشه‌پردازان بورژوا از آزادی‌های اوّلیه است- از میان می‌رود.

بگذریم از اینکه بورژوازی که جنگ خلق‌ها و جنگ طبقاتی را موجب می‌شود، «حق زندگی» و «حق کار» را ناچیز می‌گیرد ولی «حق سرمایه‌گذاری» را در سرلوحهٔ حقوق می‌گذارد و مساوات را دشمن آن می‌داند!

سفسطه در اینجاست که استقرار «برابرحقوقی اجتماعی» ابداً منافی «آزادی مالکیت شخصی مبتنی بر کار» نیست. مالکیت شخصی غیر از مالکیت

خصوصی است. مالکیت خصوصی افزار تولید که شرط غصب محصول کار دیگران است، غیر از مالکیت شخصی فرد است که از زحمت او حاصل شده و می‌تواند موضوع آن در اثر ثروت جامعه تا حدّ داشتن کشتی خصوصی و هواپیمای خصوصی نیز بسط یابد. برابرحقوقی اجتماعی تضادی با آزادی مسئول و متعهد اجتماعی ندارد. البته «هموارطلبی» با «آزادی غارتگری» متضاد است. ولی «برابرحقوقی» با «آزادی مالکیت شخصی» متضاد نیست. امّا آنچه که «ابتکار اقتصادی» و آزادی مربوط به آن نام دارد، در یک جامعهٔ جمعگرا این ابتکار اقتصادی نیز آزاد است، منتها نه به حساب جیب خود، بلکه به حساب جیب جامعه، که در آخرین تحلیل، به حساب جیب فرد است.

انسان کاملاً آزاد است که سرمایه‌گذاری، نهادآفرینی، ابتکار اقتصادی مورد علاقهٔ خود را در جامعه و به سود جامعه پیش ببرد. این آزادی را نمی‌توان از کسی سلب کرد. اگر چنین می‌شد، هم‌اکنون جوامع سوسیالیستی دچار رکود می‌شدند. چه تضادی مابین این آزادی اجتماعی با برابرحقوقی اجتماعی است؟ هیچ و ابداً.

آیا جوامع سرمایه‌سالاری یک رشته امور را (ولو در لفظ) ممنوع اعلام نمی‌دارند؟ آیا قوانین دزدی، راهزنی، قاچاق، کلاه‌گذاری، فساد، جنایت و جعل و غیره را مجاز می‌دانند؟ نه، نمی‌دانند. پس به این ترتیب بسیاری «آزادی‌ها» را جامعه مانع می‌شود. ولی وقتی نوبتِ غصب ارزش کار مولّدان بلاواسطه رسید، نامش دیگر غصب نیست، بلکه «آزادی سرمایه‌گذاری و ابتکار اقتصادی» و منع یک فاجعهٔ عظیم تاریخی است! در بالکان یک صیّاد ماهر برای نگارنده نقل می‌کرد که کشتن خرس در جنگل‌های این نواحی قانوناً ممنوع است، ولی اگر حس کنید که خرس قصد حمله دارد، دیگر نام آن خرس نیست، نام آن «مرده‌خوار» است و می‌توانید شکارش کنید. و سپس هر خرس بیچاره‌ای با نام «مرده‌خوار» شکار می‌شد! گرفتن اموال بهره‌کشان غصب فجیع است، ولی غصب محصول کار کارگران غصب نیست، بلکه سرمایه‌گذاری و فعالیت اقتصادی است و صواب هم دارد؛ زیرا گویا جامعه بدون آن نتواند زیست. وقتی سفسطه‌ها بی‌کیفر بمانند، چیزی هم از شما

طلبکار می‌شوند.

از این حاشیه‌رَوی پوزش می‌خواهیم و از آنجا که دربارهٔ تکوین اجتماعی در فصل بعدی سخن خواهیم گفت، به سراغ مرحلهٔ فرضی «تکوین اجتماعی-انسانی» برویم که چنان‌که گفته شد، فرض نگارنده است.

۳- دوران تکوین اجتماعی-انسانی (سوسیو-آنتروپوژنز)

چنین دورانی عجالتاً در تاریخ در حالت جنینی است و دانش‌هایی مانند ژنتیک، ئوژنیک (Eugenics، بهسازی نسل)، پروسته‌تیک (Prosthetics، تکمیل ارگانیسم انسان با وسایل مصنوعی) به این جریان کمک می‌کند. بهسازی نظام اجتماعی و شرایط اقلیمی و جغرافیایی نیز تکانهٔ نیرومندی به این جریان خواهد داد. فاشیست‌های هیتلری و حکومت سامورایی ژاپن در دوران جنگ [جهانی دوّم] بنا بر اسناد غیرقابل انکار، با آلودن نام ئوژنیک یک سلسله آزمون‌ها به عمل می‌آورند که سخت وحشیانه بود. آنها اسناد خود را بعدها به امپریالیست‌های آمریکا تحویل دادند و بهسازی نسل (ئوژنیک) در آنجا با همان شیوه‌ها ادامه یافت. لذا نام ئوژنیک سخت آلوده شد. طبیعی است که منظور ما کار انسانی و علمی به سود جامعه در راه بهسازی نسلی است و نه آن «دانش» ددمنشانه‌ای که قصدش پرورش آدم‌کش‌ها و بردگان است.

متأسفانه انسان کنونی، که «انسان عاقل» نام دارد، درست در اثر بار آمدن در جامعه‌ای غیرانسانی، هنوز «حلقهٔ مفقودهٔ» داروینی بین جانور و انسان واقعی فردا باقی مانده است و انسان واقعی یا منطقی (Homo rationalis) را می‌توان اکنون در سیر رشد جنینی آن دید، و برخی از نمونه‌های آن که در جامعه «زاغ سپید» و «وجود زائد» هستند و به حدّ نمونه‌واری (Typicalité) نرسیده‌اند، نمی‌توان به حساب آورد. اگر این پیش‌نمونه‌ها دارای شخصیت مبرّز علمی و انقلابی باشند، و بتوانند جامعهٔ محرومان را به دنبال درفش اندیشه‌های مترقی بکشانند، مصدر خدمتی عظیم به تکامل نوعی انسانند، و الّا نصیب آنها خون خوردن و رنج بردن است. مانند آن طوطی سعدی که او

را با زاغی در قفسی جای داده بودند.

پس، از شرایط عمدهٔ پیدایش نوع نوین انسان، در درجهٔ اوّل تحوّل ژرف و انقلابی جامعه است، و آن جامعه است که انسان «همه‌سویه پرورش یافته» را از گهواره تا گور در آغوش مواظبت خود جای می‌دهد و جامعه و انسان را به تکیه‌گاه خود بدل می‌کند و از ناخویشتنی (Aliénation) رنگارنگ کنونی می‌رهاند.

مسئلهٔ «انسان کامل» که در فلسفه و عرفان طرح می‌شود، چیزی است از همین مطلب. راه نیل به این هدف آن نیست که پنداشته‌اند. البته خاصیت طرح مسئلهٔ «انسان کامل» در برده‌داری و فئودالیسم (با همهٔ پنداری و مغشوش بودن مسئله) این حُسن را داشته که بهتر از سرمایه‌داری راهی برای تعادل به هم خوردهٔ روان انسانی در ریاضت و عبادت و پارسایی و وقف خود به خدمت نوع، می‌جُسته است. سرمایه‌داری همهٔ این ارزش‌ها را لگدکوب کرد و دغدغهٔ و دلهرهٔ شخصیت را تشدید نمود. انسان به سوی فرازا دست می‌یازد و می‌خواهد از تنگنای وجود ناقص خود رها شود، ولی این کار جز از راه رهایی کل بشریت از تنگنای سودگرایی و زراندوزی ممکن نیست.

اکنون به عامل طبیعی و زیستی دیگری بپردازیم که در تکامل جامعهٔ بشری نقش دارد، و آن عامل تحوّل قومی یا اِتنیک (Ethnique) جامعه است. ما برای واژهٔ علمی «اِتنی» (Ethnie) معادل مناسبی نداریم و قوم که خود حالتی است از اتنی (در دوران بردگی و فئودالیته) نمی‌تواند اطلاق به کل مفهوم شود. ولی چه چاره؟

تکامل اِتنیک انسان از مراحل زیرین گذشته است:

۱ - **گلّه‌های اوّلیهٔ** انسانی که در اثر درآمیزی آزاد جنسی (Promiscuité) در میان آنها روابط روشن خونی و طایفه‌ای پدید نشده است، و گویا ده‌ها هزار سال در جنگل‌ها و ساوان‌ها سرگردان بوده‌اند.

۲- **نظام دودمانی** که از شکل‌های نازل مختلف آغاز و به طوایف مادرسالاری و سپس پدرسالاری و اتّحاد قبایل (Phratrie) رسید، یعنی به انسجامی که در بطن خود توانست نظام برده‌داری را بپرورد. شکل‌های نازل در

اثر تحوّل اَشکال ازدواج (مانند برون‌همسری یا اگزوگامی، و درون‌همسری یا آندوگامی، و غیره) پدید آمد. از آنجا که در نظام دودمانی نوع مالکیت مُشاع و فقدان، یا تا حدی فقدان طبقات متضاد و قدرت عامه (یا هستهٔ دولت) تا دوران‌های طولانی وجود داشته، این نظام با همبود نخستین یا کمون اوّلیه تا مدتی همسان است. در شکل بالاتر رشد خود، این نظام به برده‌داری نزدیک می‌شود. لذا برخی آن را به‌مثابه نظامی جداگانه نشناخته‌اند. مؤلّف سودمند میداند که آن را به‌مثابه نظامی جداگانه متمایز سازیم.

در درون این نظام است که ریش‌سفیدان و جادوگران و سرداران جنگی به علّت قدرت خود در عصر پدرسالاری، هم ثروت و هم قدرت را در دست می‌گیرند و زمینهٔ آن تقسیمی را در جامعه به وجود می‌آورند که دین براهمایی، و هم دین زرتشتی، از آن سخن گفته‌اند. در دین براهمایی، **براهما** (کهَنه) و **کشاتریا** (جنگیان) و **وای‌سیا** (سوداگران و کشاورزان) و **سودرا** (پیشه‌وران و کارگران یا عمله) از هم جدا می‌شوند. دین مزده‌یسنه از **اثوار**ان (روحانیون) و ارتشتاران (جنگیان) و **هتخشان** (پیشه‌وران) و **واستریوشان** (شبانان و کشاورزان) سخن می‌گوید. در قوانین **سولون** در یونان نیز همین پدیدهٔ رسمی کردن تقسیم جامعه منعکس است. قبایل آرَمَنده (ساکن) که به کشاورزی و بُستانکاری و باغداری مشغولند، از قبایل کوچنده که به رمه و گلّه و بُنه می‌پردازند جدا می‌شوند. همهٔ اینها هسته‌های تنازع طبقاتی (Social conflict) را در خویش دارد. هجرت و یورش اقوام کوچنده در دوران‌های اوّلیهٔ تکامل جامعهٔ انسانی کمتر از مبارزات طبقاتی و شورش تنگدستان شهر و ده برضد فرمانروایان ستمگر، مایهٔ مصائب و انگیزهٔ درآمیزی قبایل و تمدن‌ها نشد. ما در شاهنامه هم از خیزش کاوهٔ آهنگر علیه آژی‌دِهاک ستمگر باخبر می‌شویم، و هم از هجوم دائمی تورانیان بیابان‌گرد (افراسیاب) علیه ایرانیان کشاورز که «گاو اِوکَ داتَ» (یعنی گاوی که نخستین آفریده است) در نزدشان مقدس بود. این دو تضاد اجتماعی به علّت رشد کُند و نارَس جامعهٔ ما، سده‌ها و سده‌ها دوام آورد. یورش کوشانیان و هیاطله و تازیان و ترکان و مغولان تا چند سدهٔ پیشین ادامه می‌یابد و شورش مانی و مزدک و بابک و حروفیان و

سربِداران و نقطویان و غیره نیز قطع نمی‌شود، و این داستان رشته‌ای دراز است که تا امروز باقی است. برای مورّخان جامعهٔ ما، توجه به این نکته برای توضیح فراز و نشیب‌های تاریخ کشورمان ضرور است.[۱]

۳- واحد اتنیک نظامات برده‌داری و فئودالی «قوم» است که دارای سه وجه مشترک است: سرزمین، زبان، و فرهنگ مادّی و معنوی. به محض پیدایش دولت‌ها و تمدن‌های بزرگ برده‌داری در آسیا و سپس در اروپا، اقوام مختلفی در درّهٔ نیل، در حوضهٔ فرات و بین‌النهرین، قفقاز و آسیایِ میانه، آسیای مرکزی (ماوراءالنهر و خوارزم)، سواحل مدیترانه، ایران مرکزی و خاوری، هند و چین و غیره وارد عرصهٔ تاریخ شدند. تنوّع و رنگارنگی این اقوام و تمدن‌هایشان که بی‌شک ثمرهٔ تکامل‌ها، کوچ‌ها، درآمیزی‌ها، جنگ‌ها و رویدادهای بسیاری است که بر ما مجهول است، گویای فصیح تاریخ چندهزار ساله‌ای است که دربارهٔ آن چیز زیادی نمی‌دانیم، زیرا انسجام قومی و زبانی و فرهنگی، با توجه به کُندپویی تاریخ انسانی در آن روزگاران، بدین آسانی‌ها دست نمی‌داد. این اقوام مانند: سکاها، ماساژت‌ها، لاگاش، خوتی (یا گوتی)، لولوبی، کاسیت، پادوس-اورارتو، درولیدها در هند، ایلام، حبشی‌ها، لیبی‌ها، فنیقی‌ها، خوریت، هیت، میتانی، قبطی، هیلکوس، اکدّ، شومر، بابل، کلده، آشور، عبری (بنی‌اسرائیل)، فلسطینی، کنعانی، اِتروسک‌ها، ایبِرها، ایونی، دوری، آخایایی (Achaea در یونان)، کِرِت، شانگ و یین (Yin) در چین، و غیره، هر یک با فرهنگ و رنگ خاص خود وارد عرصهٔ

۱- علاوه بر این دو تضاد مهّم، موقعیت اقلیمی و جغرافیایی کشور ما، مسئلهٔ آب و آبیاری (که موجب پیدایش قدرت مطلقهٔ شاه به‌مثابه سایهٔ خدا و مالک جان و مال و ناموس رعایا، و در نتیجه منشأ «بردگی جمعی» کل اتباع شده) نیز در توضیح ویژگی رشد کشور ما و کشورهایی از نوع ما تأثیر دارد. اگر در دموکراسی اشرافی و برده‌داری شهردولت آتن، رشد سیاست در زبان منطقی و تفکر فلسفی میسّر بود، در فضای جامعهٔ ما گنگی برده‌وار و چاپلوسانه میدان می‌یافت و حتیٰ تمدن مادّی و معنوی به پایهٔ تمدن حوضه‌های دجله و فرات نیز نمی‌رسید. تمام نظامات اجتماعی- با آنکه از جهت سرشت و ماهیّت خود در کشور ما تکرار شد- همگی مُهر و نشانی خاص را با خود دارند که حتیٰ ما را با تکامل جامعه‌های هندی و چینی مجزّا می‌کنند. در دوران‌های اخیر، موقعیت جغرافیایی ما از جهت سوق‌الجیشی و نفت نیز وزنه‌ای در سرنوشت ما شد که از سویی نظام سنّتی ما را فروشکاند و از سویی وابستگی سخت‌جان و مُزمنی را بر جامعهٔ ما تحمیل کرد. روی‌هم‌رفته، ما تمدن خوشبختی نبوده‌ایم!

عمل تاریخی شدند. تعداد اقوام از این عده که برشمردیم بسی بیشتر است. این اقوام در عین اختلاف در زبان و سرزمین و سنّت‌ها و فرهنگ و شیوهٔ زیست، در جهت نظام برده‌داری و شیوه‌های کشاورزی و پیشه‌وری و نوع تکنیک کار و زندگی و جنگ و بسیاری جهات دیگر در یک سطح همانند قرار دارند. گاه همسانی حتّیٰ از جهت زبانی و برخی نکات فرهنگی به حدی است که نمی‌تواند معلول تصادف باشد و باید از نوعی پیوندهای کهن‌تر این اقوام خبر دهد که گویا از سه نژاد اصلی سفید و سیاه و مغولی منشعب شده‌اند. مثلاً وجود برخی واژه‌های آریایی مانند «مره‌تو» (مرد یا انسان آزاد) یا «پره» (خانهٔ بزرگ که از آن پره‌ئو= فرعون در قِبطی و پره‌دیس= فردوس در پارسی باستان آمده) و «پانگ» (احتمالاً هم‌ریشه با بانگ فارسی) به معنای جماعت و شورا، یا «سپات» به معنای بخش و شهرستان که با واژهٔ سپارت و معنای آن در یونانی و واژهٔ «Sparte» آلمانی به معنای قطعه زمین شباهت لفظ و معنی دارد و یونانی‌ها آن را «نوم» (Nôme) نامیده‌اند، آیا تصادفی است؟ همچنین، واژهٔ ترکی «طَمغا» که در مصر قدیم به معنای علامت حک شدهٔ روی ظروف بود، و واژهٔ «تازی» که نام قومی ساکن ساحل نیل بوده و با تازی و تات و تاجیک ایرانی و طیّ و طایی عربی یکی است، آیا از کجا برخاسته است؟

برخی جستجوهای نگارنده چنان شباهتی بین زبان هند و اروپایی آلمانی و زبان سامی عربی را ثابت می‌کند که تئوری‌های موجود نمی‌توانند آنها را توضیح دهند. بررسی «سنگواره‌های» زبانی و نام‌شناسی می‌تواند کمک زیادی به گشودن این چیستان‌ها کند.

۴- واحد اتنیک در نظام‌های سرمایه‌داری و سوسیالیسم «ملّت» است، که دارای چهار خصیصهٔ مشترک است: سرزمین، زبان، فرهنگ و اقتصاد. قوم فئودالی با ایجاد بازار اقتصادی واحد و کشور شمول خود، به درجهٔ خودآگاهی ملّی و اندیشهٔ ملّی‌گرایی می‌رسد. البته بین ملّت در سرمایه‌داری و ملّت در سوسیالیسم که ترکیب طبقاتی و راستای تاریخی مختلف دارند، تفاوت ماهوی است. از ترکیب ملّت‌ها، فدراسیون‌های ملّی و کنفدراسیون‌ها پدید می‌شود. در عصر ما، در کنار گرایش استقلال‌طلبانهٔ اقوام و تبدیل سریع آنها به

ملّت‌ها، گرایش درآمیزی و هم‌پیوندی (انتگراسیون) و کوچ و پیدایش فرهنگ و شیوهٔ زندگی مشترک قوی است. شاید از این جهت این دوران را بتوان به دوران هجرت‌ها و کوچ‌های باستانی شبیه کرد. البته علت‌ها و انگیزه‌ها به‌کلّی متفاوت است، ولی پدیدهٔ مشترک، درآمیزی شدید ملّت‌هاست. همهٔ اینها گرایش بین‌المللی شدن را به وجود می‌آورد. هم‌پیوندی اقتصادی و فرهنگی در مقیاس جهانی این روند را تسریع می‌کند.

۵- **واحد اِتنیک نهایی، «بین‌الملل»** انسانی است که میهن جهانی خود را سرانجام با نظام واحد، رها از بهره‌کشی و ستیزهٔ طبقاتی و ملّی و عقیدتی، با اقتصاد و زبان واحد پدید می‌آورد، و از جهت نژادی نیز رو به یکسانی می‌رود. ظاهراً این فرایند که هم‌اکنون آغاز شده، سده‌های چند به طول خواهد انجامید، و در صورت فقدان امپریالیسم و استقرار صلح جهانی، سرعت فرایند بسی بیشتر خواهد شد.

بشریت متّحد، متّحد از همه لحاظ، تکیه‌گاه محکمی برای انسان و تعادل روحی و اخلاقی او و نبرد کامیابانه‌اش با طبیعت کوچک (زمین) و طبیعت بزرگ (کیهان) است. ای فری بر آن انسان‌های شادکام که در آن جامعهٔ جهانیِ وارسته از ستم و حرمان و سرشار از نشاط و آگاهی خواهند زیست، و تنها به شکل انتزاعی خواهند دانست که اسلاف تیره‌روز آنها چه سنگلاخ خونینی را برای رسیدن بدین پایگاه پیموده‌اند.

اگر بخواهیم تکامل اتنیک را برشمریم، حلقات آن چنین است: فرد، خانوادهٔ بزرگ، طایفهٔ خونی مادرسالاری، طایفه و قبیلهٔ پدرسالاری، اتّحاد قبایل، قوم در نظام بردگی، قوم در نظام فئودالی، ملّت در نظام سرمایه‌داری، ملّت در نظام سوسیالیستی، فدراسیون و کنفدراسیون ملّت‌ها، بین‌الملل واحد انسانی. جامعهٔ انسانی به سوی یگانگی روان است.

یکی دیگر از عوامل طبیعی که با تکامل اتنیک جامعه همراه است، تزایدی است که در نفوس جامعهٔ انسانی، و تحولی است که در سیکل عمر (ادوار زندگی فردی) روی می‌دهد. لذا عامل نفوسی (دموگرافیک) را باید در سلسلهٔ عوامل طبیعی تحوّل جامعهٔ انسانی ذکر کرد.

بعید است انسان اوّلیه (هوموپیتوکو آنتروپوس اِرکتوس) چندان پُرعدّه بوده است. برخی آمارها نشان می‌دهد که در سال ۱۶۵۰، جمعیت انسانی جهان کمی از نیم میلیارد تجاوز می‌کرده. در آغاز سدهٔ بیستم این تعداد اندکی از یک میلیارد بیشتر بوده. ما اکنون به مرز چهار میلیارد و نیم می‌رسیم و حدس می‌زنند که در سدهٔ ۲۱ در مرز ۱۲ تا ۱۶ میلیارد نفر، تکامل عددی انسان به اوج خود برسد و سر به نشیب گذارد.

به عنوان مثال مشخص، در عصر پریکلس و اوج رونق تمدن آتیک، گویا جمعیت شهر آتن و اطرافش با احتساب بردگان گونه‌گون‌تبار، به نیم میلیون می‌رسیده. شهر رُم در عصر اوگوست یک شهر عظیم یک میلیونی بود، و این بالاترین حدّ تراکم انسانی در یک شهر در جهان باستان است. متأسفانه مؤلّف دربارهٔ چین تصوّر مشخصی ندارد.

عواملی مانند یورش‌ها و جنگ‌ها، امراض واگیر از نوع طاعون و وَبا، قحطی‌های مکرّر، خشونت رژیم‌های بردگی و رعیت‌داری، سطح نازل دانش پزشکی و بهداشت، سوءتغذیه و اندک بودن موّاد غذایی، ستم خشن و جانورانهٔ دولت‌ها که به اندک چیزی مردم را به عنوان مُلحد، جادوگر و خطاکار می‌سوزاندند یا بر دار می‌کردند و امثال آن، سخت خرمن جان‌ها را درو می‌کرده است.

وقتی تأثیر این عوامل فروکش کرد، و به‌ویژه در سده‌های نوزدهم و بیستم آنچه که آن را «انفجار نفوس» (Explosion démographique) می‌نامند روی داده است، نظریهٔ کشیش مالتوس دایر بر اینکه بین تصاعد نفوس و باروری کاهندهٔ زمین تضاد است و لذا جنگ و قحطی عوامل تنظیم‌گر است(!) به‌وسیلهٔ خود زندگی رد شد. اکنون نسبت به زمان مالتوس جمعیت جهان شاید شش برابر شده و تغذیهٔ آن بهتر از زمان کشیش انجام می‌گیرد. رشد تکنیک کشاورزی، دورنمای کشاورزی دریایی (Maritime) و ده‌ها عامل دیگر حاکی است که ما در اینجا با مشکل حل‌ناپذیری روبرو نیستیم. با این حال، مؤلّف مهار کردن آگاهانهٔ رشد نفوس را، به‌ویژه در کانون‌های انفجاری چین و هند، امری حیاتی می‌شمرد.

متناسب با بسط نفوس، متوسط سنّ انسانی که گویا بین ۲۵ تا ۳۰ بوده است، تا ۷۵ رسیده است. سیکل عمر از ادواری مانند نوزادی، کودکی، نوباوگی، نوجوانی، جوانی، سالمندی، پیری، سالخوردگی و فرتوتی مرکّب است. حرکت در جهت بسط دوران تحصیل و آمادگی (نوباوگی، نوجوانی، جوانی، و بسط دوران کار آفریننده (سالمندی و پیری) و تندرستی انسان در دوران سالخوردگی و فرتوتی است. اگر امکان طول عمر انسان را به طور متوسط ۱۲۰ بگیریم- که تجربه و دانش آن را تأکید می‌کند- می‌توان سنّ کار را، البته با ایجاد تغییر در نوع آن، تا ۹۰ سالگی رساند. با توجه به آنکه کار در عصر پولیمر و انرژی هسته‌ای و رُبوتی شدن (Robotisation) و آنزیمایی شدن روندهای تولید صنعتی و کشاورزی و امکان اطلاع از دور (Téléinformatique) و رابطه از دور (Télécommunication) از جهت ساعت و صرف کارمایهٔ بدنی، بسیار سبک می‌شود، لذا حفظ سنّ کار تا ۹۰ سالگی ابداً بعید نیست.

یکی دیگر از عوامل بسیار مهم طبیعی که در تکامل جامعهٔ انسانی و شکل‌گیری آن (مورفولوژی آن) و سرعت پویایی آن سخت مؤثر است، عامل ژئوفیزیک و به‌ویژه جغرافیایی و اقلیمی است. اهمیت این عامل به حدّی است که کسانی مانند ابن‌خلدون یا حتّیٰ بودِن (Boudin) آن را مهم‌ترین محرّک تمدن‌ها شمرده‌اند. گرما و سرما، نزولات هوا، نوع خاک، رطوبت، تعداد نهرها شطها، جنگل، چمنزار، بیابان‌ها، دوری و نزدیکی به ساحل، دریاچه‌های شور و شیرین، پستی و بلندی زمین و زندگی کوهستانی، وجود یا فقدان معدنیات، نوع گیا و زیا (Faune et Flora)، حرکت بادها، وقوع زیستنگاه در مجاورت اقوام کوچنده و گذرگاه‌های دیگر، و یک سلسله عوامل نظیر، مُهر و نشان خود را به نوع خانه، لباس، شهرسازی، غذا، صنعت، رشد طبیعی، مختصات روحی و غیره می‌گذارد، و در مجموع شکل ویژه‌ای به نظامات، تمدن‌ها و فرهنگ‌ها و طول دوران‌های تحوّل فرهنگی و مدنی عطا می‌کند.

در مراحل اوّلیهٔ پیدایش دولت‌های بزرگ برده‌داری خاور و باختر، این

اثرات مشهودتر است. مثلاً نقش نیل و پاپیروس‌های ساحلی آن در تمدن مصر علیا (جنوب) و سفلیٰ (ناحیهٔ دلتا) به حدّی مشهود است که نیاز به استدلال ندارد. در شبه‌جزیرهٔ سنگی-کوهستانی یونان و جزایر دریای اژه، ظهور دولت‌شهرها و رشد معابد و مجسمه‌های سنگی و مرمری امری عادی است. در توندراهای یخ‌بستهٔ شمال و در صحاری ریگزار و در جنگل‌های استوایی، تمدن انسانی میدان رشد نمی‌یابد. تنها در نواحی معتدل که از جهت جنگل و مرتع و راه‌های آبی وضع مساعدی دارند (مانند اروپا و بعدها آمریکای شمالی) تمدن با سرعت گام برمی‌دارد.

علّت عقب‌ماندگی آمریکای شمالی، جدا ماندن از بقیهٔ اقوام و نبودن تبادل فرهنگی و نیز پراکندگی نفوس کم در اراضی پهناور است که نیاز به کار را پدید نمی‌آورد. تنها در دوران‌هایی که اروپا به سوی سرمایه‌داری گام برمی‌داشت، تمدن اَزتِک در مکزیک و تمدن مایا در پرو که شبیه تمدن کهن مصر باستان بود پدید شد، که آن هم در زیر چکمهٔ خونین مهاجمان شرور اروپایی به نابودی گرایید.

شرایط ژئوفیزیک یک «اِکوسیستم» (Écosystème) به‌مثابه محیط برای تمدن انسانی پدید می‌آورد که تمدن امروز آن را سخت آلوده است. مسئلهٔ پالایش زیستنگاه (اکوسیستم) مسلّماً از مسائل حیاتی انسان است، ولی آن را در فرمول روسویی «بازگشت به آغوش طبیعت» و تئوری‌های عامیانهٔ «تولید صفر» نباید جُست. راه آن در ایجاد تحوّل بنیادین نظام جهانی انسانی است. تحوّل تکنیک در جهت سالم امری است شدنی و آزموده. اگر ما به‌جای خرج پانصد میلیارد دلار هزینهٔ جهانی سالانه برای جنگ‌افزار و جنگ (در این اوایل سال‌های ۸۰ میلادی) آن را صرف بهسازی جغرافیایی جهان و پالودن اکوسیستم نماییم، می‌توانیم بدون محروم ساختن خود از مزایای علم و فنّ، جهانی زیبا و پاکیزه بیافرینیم.

بهسازی جغرافیایی امری است ضرور. جهان پُر است از صحاری خشک، مرداب‌ها، کوهستان‌ها، نواحی گرمسیر و سردسیر و زمین‌های تشنه‌لب و غیره، و تکنیک معاصر در عرض چند دهه و با صرف چند تریلیون دلار

می‌تواند به‌کلّی منظرهٔ جغرافیایی جهان را دگرگون سازد و به‌جای طبیعت امروزی که آن هم تا حدّی ساختهٔ موجود زنده و به‌ویژه انسان است، طبیعتی کاملاً انسانی شده پدید آورد. این زمانی است که به قول ترانهٔ باب دیلِن، آدمی را عقل خود فرایاد آید.

لذا شعارهای «احزاب سبز» و جمعیت‌های اکولوژیک برای احیای رویای بازگشت به طبیعت و تکرار شعارهای روسو و تولستوی در این مورد، سخنانی عبث و زیانمند است. چرا باید کاروان تکامل انسانی را بازداشت. باید مسیر جانورانه‌اش را دگرگون ساخت.

محیط جغرافیایی از عامل قاطع و فعّالی که در ادواری از تمدن انسانی بوده، به عاملی منفعل، و طبیعت به جزئی از تمدن بدل می‌گردد، و انسان که روزی وزغ‌وار در کنار سواحل شط‌ها و دریاچه‌ها و دریاها تمدن حقیر خود را برپای می‌داشته، اینک به فضانشینی و دریانشینی آغاز کرده است.

سخنان ما در این مبحث هم از جهت احکام و هم مثل‌ها سخت ناقص است، ولی شاید توانسته است نکتهٔ مرکزی مورد توجه خود را نشان دهد.

یعنی ما را از دو غلوّ برحذر دارد:

اوّل از این خطا که ما تکامل جامعه را در ارتباط آن با تکامل عوامل طبیعی زادگاه جامعه و پیوند متقابل این دو نبینیم.

دوّم از این خطا که ما عوامل طبیعی را با مهارت در تمثیل مطلق کنیم و ویژگی عوامل اجتماعی را منکر شویم. ما صریحاً برآنیم که در تکامل جامعه تقدّم با عوامل نوع دوّم است. چرا؟ زیرا پویایی جامعه از پویایی عوامل طبیعی بیشتر است و علل این پویایی و فنرهای محرّک را نمی‌توان در ژن‌ها، در محیط اکولوژیک، در تکامل اتنیک، در نوع زناشویی‌ها، در شرایط جغرافیایی و نفوسی جُست. درحالی‌که این عوامل به‌کُندی سنگ‌پشتی می‌خزند، جامعه با سرعت شاهین در سپهر خویش پیش می‌رود.

این نکته‌ای است که فصول آتی این رساله آن را برای ما روشن‌تر خواهد ساخت.

۳

زیربنای اقتصادی و اجتماعی جامعهٔ انسانی

تاریخ وجود، تاریخ تکامل واقعیتی عینی است که آن را «مادّه» نام نهاده‌اند. این تاریخ نوعی اسفار و فصول تکوینی کیفی این واقعیت عینی است.

مراحل این تکامل عبارتند از:

۱- تکامل کیهانی (Cosmogonique) که موافق شناخت امروزین ما از حالت «تَرکِش نخستین» (Bing Bang) اتم اوّلیه که آن را حالت «یکتایی» (Singularity) می‌نامند، آغاز و تا تشکّل منظومهٔ شمسی ما در بخشی از کهکشان ما ختم می‌شود. تاریخ ترکش نخستین را به ۱۵ میلیارد سال پیش مربوط می‌دانند. در این دوران ۵۰۰ میلیون سحابی که برخی از آنها تا صد الیٰ دویست میلیارد خورشید دارند، پدید شدند. جهان ترکیبی است از نظام و هَباء و در بین سحابی‌ها حفره‌ها و مُغاک‌های عمیق گاز غیرمتشکّل وجود دارد. تشکیل منظومهٔ ما به شش میلیارد سال پیش، و زمین ما به پنج میلیارد سال پیش مربوط است. با بررسی تکامل زمین، ما از کیهان‌شناسی وارد عرصهٔ زمین‌شناسی می‌شویم و از کیهان بزرگ پای در زیستنگاه خود می‌گذاریم.

۲- تکامل زمین‌شناسی (Géologique) ما را از تکوین سیّارهٔ ما، تشکیل اقیانوس‌ها و قارّه‌ها، پیدایشت دَم‌سِپهر (اتمسفر) و زیست‌سپهر (بیوسْفِر) آگاه می‌کند. بررسی چینه‌های زمین به دانش امکان داد که ادوار نازیستمند (آزوئیک) باستان، زیستی (پالهٔوزوئیک)، میان‌زیستی (مزوزوئیک)، و

نوزیستی (نئوزوئیک) را از هم تشخیص دهند. هر دوری به مراحلی تقسیم شده. زندگی انسانی پس از تحوّل (اوُلوسیون) چند میلیارد ساله، در عصر میوسِن (Miocene)، از میان انسانوارها («هوموئید»ها) پیدا شده است. با ورود در عرصهٔ بررسی تکامل انسان، وارد دوران انسان‌شناسی (آنتروپولوژی) می‌شویم.

همین‌جا در خورد ذکر است که گیاه‌شناسی (Botanique) و جانورشناسی (Zoologie) و انسان‌شناسی (Anthropologie) و وراثت‌شناسی (Génétique) اجزای یک دانش کلّی‌تری است که بلافاصله پس از فیزیک و شیمی می‌آید و زیست‌شناسی (Biologie) نام دارد.

۳- انسان‌شناسی را برخی با جامعه‌شناسی مخلوط می‌کنند. یا مقولهٔ «انسان» کلّی (Anthropos) را با «انسان تاریخی» یا فرد (Individuum) یکی می‌گیرند. انسان کلّی مختصات ثابت ساختاری و عملکردی دارد و حال آنکه فرد تاریخی به اقتضای نظام اجتماعی و دوران‌های آن، در این ساختار و عملکرد کلّی، پویایی و تحولّی، ولو کم، ولی شتاب گیر، نشان می‌دهد. بررسی آنتروپولوژیک انسان، یعنی مطالعهٔ شیوهٔ جدا شدن انسان از جهان جانوران و تکوین آن، پیدایش انسان راست‌بالا (Homo erectus) قریب سه میلیون سال پیش، انسان نئاندرتال (Homo neanderthalensis) در حدود صدهزار سال پیش ، و انسان کنونی (یا انسان عاقل، Homo sapiens) در حدود چهل‌هزار سال پیش دارای اهمیت درجه اوّل برای بسط تاریخ بشر و شناخت تکامل آن است. دربارهٔ دو فصل پیشین، مطالبی را که در این وجیزه می گنجد گفته‌ایم، و به همین جهت در اینجا ما این چند فصل تکوینی (کیهان‌شناسی، زمین‌شناسی، زیست‌شناسی و انسان‌شناسی) را پشت سر می‌گذاریم و مستقیم به سراغ زمانی می‌رویم که انسان جامعهٔ خود را (ولو به صورت گلّه‌های اوّلیه) آغاز کرد. ولی از آنجا که این انسان اجتماعی با «محیط طبیعی» و «تکامل عوامل طبیعی» به‌مثابه شرایط زیست و تکامل خود نیاز فراوان دارد، لذا ناچار بودیم پیش از ورود در گسترهٔ جامعه‌شناسی به معنای اخصّ کلمه، این شرایط طبیعی را به عنوان «زیرساز طبیعی جامعه» (Infrastructure) مورد بررسی

قرار دهیم. کاری که در فصل دوّم این رساله انجام گرفت.

در اینجا نگارنده می‌خواهم گریزی بیرون از متن بزنم. این روزها یک بار دیگر کتاب ماکسیم گورکی را که «دانشکده‌های من» نام دارد، خواندم. در این کتاب، حیرت غم‌آلودی نویسنده را در قبال آن انبوه عجیب انسانی که اطرافش را در دههٔ آخر سدهٔ گذشته در شهر غازان گرفته بودند، در هم می‌پیچد. اینها که‌ها هستند و آیا سخنانی که بر زبان می‌رانند: عدالت، عشق، دوستی، سعادت و امثال آن، یک مشت یاوه‌گویی تیره‌بختان نیست؟ کسی که سرنوشت «نوع انسانی» را در مسیر تاریخی آن در گذشته نبیند و به رازهای نهفتهٔ حرکتِ ناگزیر تکاملیِ موجوداتِ زنده پی نبرد، از تماشای فرّار چند لحظه زندگی در گوشه‌ای از زمان و مکان چه می‌فهمد؟ همه‌چیز در این تماشا به‌شدّت آشفته و رازآلود و بی‌مَفَرّ است. این حیرت و اندوه در سراسر ادبیات انسانی عکس انداخته و در بهترین جان‌ها، بی‌باوری و دلهره و تردید تلخی را برانگیخته است. حرکت به پیش بسیار کُند است. آینده پیوسته مانند دیواری خاموش و سیاه در برابر این حرکت کند خود را سایه‌وار پس می‌کشد. هیچ اعجازی نیست که استحاله‌ای ایجاد کند.

نسل‌ها و نسل‌ها و نسل‌ها از ما، برخی در خواب بَهیمی، برخی در خودآگاهی تار، برخی در اوج تفکر روشن، در اتاق انتظار فراخ مرگ نشسته‌اند. برای آنها «انسانی شدن» انسان و پیروزی او بر جبر تاریخ و طبیعت یک آیندهٔ رویایی کاملاً برون از دسترس است. آنچه که واقعی است «اکنونِ» تلخ و گس و تهوّع‌آور، شکنجهٔ دردناک دقیقه‌هاست. لحظه‌ای است از تاریخ که در آن کماکان شرّ تاریخی و طبیعی با هیمنهٔ پولادین، با زهرخند بی‌اعتنایی بر مبانی سبز از کینه، وجود دارد. ولی دانش اثبات می‌کند که زندگی انسانی از درون این خَلَنگستان پُرافعی خود را به آنجا که جلوه‌گاه زیبایی واقعی اوست خواهد رساند. چگونه؟ کی؟ به چه بها؟ نمی‌دانیم. اکنون ما در جهانی زیست می‌کنیم که امپریالیسم آمریکا تنها در یک زیردریایی اتمی خود، پانصد بمب به قدرت بمب هیروشیما دارد که می‌توانند در راستاهای مختلف به سوی هدف بروند. در جهانی زندگی می‌کنیم که همین کشور برای دههٔ هشتاد سه تریلیون دلار

بودجهٔ علنی و رسمی معیّن کرده و از غیرعلنی و غیررسمی آن خبر نداریم، و تنها سی میلیارد دلار صرف پرتاب آینه‌های لیزری موشک‌سوز به فضا می‌شود. «از قعر گل سیاه تا اوج زحل» مشکلات گیتی است که حل نشده است! امیدواری برای نگارندهٔ این سطور، که خود در سراسر عمر قریب هفتاد ساله، بار حرمان گونه‌گون و دلهره و انتظار و هراس و رنج و نومیدی شخصی را به دوش کشیده و می‌کشد، «به دیوانگی مانَد». ولی اگر شما به اصالتِ معرفت علمی، به غلبه‌ناپذیری امر نو، به پویهٔ ناگزیر و پیش‌رَوَندهٔ تاریخ انسانی سر فرود آورید، مجبورید از ژرفای این چاه عَفَن، درفش شنگرفین صبح انسانیت را ببینید. سقراط چاره‌ای نداشت جز آنکه جام شوکران را بنوشد. سِنِکا چاره نداشت جز آنکه رگ‌های پای خود را قطع کند. جیوردانو برونو و میشل سِروِه ناچار می‌بایست در شعله‌ها زنده‌زنده خاکستر شوند، سن ژوسِت مجبور بود گردن را در زیر تیغ بُرّای گیوتین بگذارد، سرنوشت مقفّع‌ها و سهروردی‌ها و عین‌القضاة‌ها سوختن بود، و این فهرست را می‌توان روزها و ماه‌ها ادامه داد. ولی به گفتهٔ کارل لیب‌کنشت، «علیٰ‌رغم همهٔ اینها» (Trotz alledem)، و باز به قول او «شکست‌خوردگان امروز، پیروزمندان فردایند.» شاید واژهٔ فردا زود باشد؛ بهتر است بگوییم: پیروزمندان آینده‌اند.

اگر جوینده از کلاف خفه کنندهٔ واکنش‌های عاطفی خود را نرهاند و در جادهٔ علم پای نگذارد، تماشای گذشته و آینده او را از یأس می‌کُشد. شاید برای کسانی که در انتظار جوخهٔ آتش نشسته‌اند، سخن گفتن از آنچه که حتّیٰ ساعتی پس از سقوط لاشهٔ خون‌آلودشان در گور رخ می‌دهد نشاطی برنَیَنگیزد، ولی مژده‌هایِ سروش تاریخ برای آن که به زندگی معنی و به انسان برازندگی عطا کند، اکسیری است پُربها.

با معذرت از خواننده به سبب این گریز احساساتی که چند دلیل برای مؤلّف در این لحظات آن را ضرور می‌ساخت، به دنبال بحث خود رویم.

پیش از بررسی ساختار طبقاتی و عملکرد اقتصادی جامعه، به علّت درهم‌اندیشی و ابهام خاصی که اصولاً در شناخت جامعه وجود دارد و منشأ آن، گاه بغرنجی و گاه پویایی سیّالهٔ اجتماعی است، و جامعه‌شناسان طی

تاریخ- به‌ویژه جامعه‌شناسان معاصر بورژوا- زمانی در اثر غرض اجتماعی، گاه به سبب سطحی‌نگری، با توضیحات خود بر آن افزوده‌اند، سودمند می‌دانیم چهار مفهوم «فرهنگ»، «تمدن»، «نظام اجتماعی» و «دوران تاریخی» را توضیح دهیم.

۱- **فرهنگ** مادّی و معنوی، مجموعهٔ دستاوردهای یک جامعه در این دو زمینه است.

۲- **تمدن** تبلور یک فرهنگ در نزد خلق و ملّتی در دوران معیّنی است.

۳- **نظام اجتماعی و اقتصادی** شیوهٔ تولید و بافت طبقاتی جامعهٔ معیّن (زیربنا) همراه روبنای مربوط به آن است.

۴- **دوران**، مراحل زایش، رشد، بلوغ، زوال، انحطاط و نابودی یک نظام است.

می‌بینیم که این مفاهیم از هم کاملاً مجزّا نیستند و در جهاتی با هم مُماسند، یا حتّیٰ درمی‌آمیزند، ولی در واقع هر یک، از دیدگاه بررسی علمی و عینی، محتوای ویژهٔ خود را دارند.

لذا جامعه‌شناسی بورژوایی که فرهنگ را تنها د رشکل بَدوی و طایفه‌ای- قبیله‌ای آن بررسی می‌کند، و به وجود تمدن‌های دربسته و دارای مختصات رازآمیز (به‌ویژه در دوران باستان و سده‌های میانه) باور دارد، و در مفاهیم نظام و دوران تقریباً فاقد تصوّر روشن است، چه اندازه از خطّهٔ صحیح به دور می‌افتد.

در میان این مقولات عام، «نظام اجتماعی-اقتصادی» مهم‌ترین مقوله است که کلید درک مقولات دیگر را نیز به دست می‌دهد. دانش جامعه‌شناسی باید سیستم باز اجتماعی را در ساختار و عملکردش بشناسد و مطلب را از حواشی و امور فرعی (با همهٔ اهمیت آنها) آغاز نکند.

آری، اگر بخواهیم به زبان تئوری سیستم‌ها سخن گوییم، سیستم اجتماعی یک سیستم باز است. یعنی یکسان باقی نمی‌ماند. هدفمند و تله‌ئونومیک (Teleonomic) است. تله‌ئونومی (هدف‌کوشی) غیر از تله‌ئولوژی (غائیت اسرارآمیز بر اثر مشیّت ازلی) است. همهٔ سیستم‌های باز تله‌ئونومیک هستند،

یعنی در اثر تأثیر متقابل سوب‌سیستم‌ها و عناصر تشکیل دهندهٔ آنها و محیط فراگیرندهٔ سیستم در آنها، فرق، تمایز، تضاد، عملکرد نو، کیفیت نو و سرانجام تحوّل دَفعی انقلابی روی می‌دهد و «کامل‌تر» می‌شوند. هدف‌کوشی در خودِ زمینه‌های موجود مستتر است. وقتی الف را بر زبان راندیم، ناچار باید ب را هم بر زبان رانیم. تحوّل سیستم باز و تله‌ئونومیک جامعه را، تحولات نظام اجتماعی آن توضیح می‌دهد.

هر سیستمی از «عنصر» یا واحد تشکیل دهندهٔ سیستم پدید می‌آید که از جهت عملکرد کیفی آخرین آجر و سنگ سازندهٔ آن کیفیت خاص است. این واحد در سیستم اجتماعی فرد نام دارد. فرد در جامعه، در چارچوب فرهنگ و تمدن و دوران و نظام خاصی پدید می‌شود. این عوامل همراه با عوامل زیستی (ساختمان دِماغی-جسمی فرد) رفتار او را معیّن می‌سازد. لذا فرد در درون چهاردیوار مضاعف «جبر طبیعی» و «جبر تاریخی» محصور است. سیکل عمر او از نوزادی تا فرتوتی در این دو چهاردیوار می‌گذرد. زیستنامهٔ او بدین شیوه تبلور می‌یابد، و همین است که در ذهن «غیرعلمی» تصوّر نصیب و قسمت، قضا و قَدَر، تقدیر و سرنوشت را پدید می‌آورد. فرد می‌بیند که قادر نیست از بند وجود خود، مختصات جسمی و روحی خود، و از بند دوران خود و مشخصات فرهنگی و مدنی آن فراجَهَد. زیستنامهٔ فرد را فراسنج‌های (پارامترهای) مختلفی پدید می‌آورد: زمانی، مکانی، طبقاتی، شغلی، تحصیلی، خانوادگی، اخلاقی، جسمی، روحی و غیره. فرد به نیروی خود و اراده و تخیّل خود، در مجاری تنگی می‌تواند مختارانه حرکت و عمل کند. این اختیار به تناسب تکامل عمومی فرد و جامعه در کار گسترش یافتن است. ولی هرچه جامعه و فرد عقب‌مانده‌تر، میزان این اختیار کمتر است.

وضعی که توصیف کردیم، برای شعورهای قوی احساسِ نوعی فشار، خفقان و غربت پدید می‌آورد، و حال آنکه شعورهای متوسط و ضعیف را، بدون پرواز خیال و رویا، در «واقعیت» خود نگاه می‌دارد و در آنها احساسی از ناخرسندی و طغیان نیست. گاه روان‌های ناخرسند با ادراک ضعف خود و قدرت عوامل مسلّط، دچار حالت تفویض می‌شوند. حتّیٰ در نزد کونگ

فوتسه (Kung Futze به معنای استاد کونگ، معروف به کُنفوسیوس)، فیلسوف و اندیشه‌ور چینی، مقولهٔ «تائو»، یعنی نظام کلّ وجود، که باید از آن تبعیت کرد و به صورت قوانین جاری زندگی یا «لی» درمی‌آید، وجود داشته است. لائوتسه، فیلسوف دیگر چینی، راه رهایی را در «تفویض و تسلیم» یا «Wuwei» می‌داند. در اندیشهٔ هندی، «کارما» (یا سرنوشت)، و در اندیشهٔ یونانی «مُومُیرا»، و در اندیشهٔ ایرانی «زروان»، همه بازتاب این جبر دوگانه است.

در اثر تعدد فراسنج‌های اجتماعی و فردی، هر انسانی تکرارناپذیر و یگانه است. حرکت فرد در کوچه‌ها و مجاری تنگ «اختیار» پویایی یا (Mobilité) آن فرد را به وجود می‌آورد که به بیان دیگر می‌توان آن را «آزادی» نامید. آزادی، میدان عمل مادّی و معنوی فرد در جامعه و تاریخ است، که مطلوب است هرچه فراخ‌تر باشد. ولی این مطلب را دادن «شعار» آزادی یا دم زدن عوام‌فریبانه از آن یا جا زدن «آزادی صندوق رأی» به‌جای آن (که آن هم غالباً آزادانه نیست) نمی‌تواند حل کند. حل آن به فراهم شدن تدریجی و بسیار کُندِ شرایط مادّی و معنوی یک آزادیِ مسئول فردی در چارچوب یک جامعهٔ آزاد میسّر است، و قبل از آن، باید بسیار گره‌ها گشوده شود. هنوز در عصر ما، حتّیٰ در پیشرفته‌ترین نظامات اجتماعی، محتوای واقعی این آزادی ناچیز است.

جامعهٔ معاصر امپریالیستی برای جلب مردم و نهان داشتن ماهیت ضدبشری خود، مفهوم دروغین «جامعهٔ مجاز» (Permissive society) را اختراع کرده است که در آن سکس، هروئین، شیوه‌های انحطاطی زیستن، آشوب‌گرایی بی‌بندوبار، انکار جنون‌آمیز و خشمناکانهٔ ارزش‌ها، فردمنشی افراطی (Only myself) و امثال آن «مجاز» است. معنایش این است که مزاحم غارت و بهره‌کشی ما نشوید، «هرچه می‌خواد دل تنگت بکن!» این مسخره کردن آزادی است. آزادی و بی‌بندوباری دو مفهوم متضادند، زیرا بی‌بندوباری کُشندهٔ آزادی است.

پس فرد در جامعه، مانند جزء در کلّ، در داخل یک هم‌پیوندی ضرور جای دارد. مسئلهٔ رابطهٔ فرد و جامعه، جزء و کلّ، لااقل از زمان فلاسفهٔ یونان (و از

آن جمله در نزد ارسطو) به شکل آگاهانه‌ای مطرح بوده است. ارسطو به «تقدّم زمانی» وجود فرد بر جامعه معتقد بود، یعنی اوّل افراد بودند و از گرد آمدن آنهاست که جامعه پدید شد.

گویا ارسطو به یک دوران تنهازیستی فرد، مانند تنهازیستی پرندگان و دیگر جانوران معتقد بود، و حال آنکه آنسان دارای آن‌چنان شیوهٔ زیست و ساخت جسمی و روحی است که قادر به تنهازیستی عقابان و ماهیان و روباهان نیست. باید حتماً با همنوع به‌سر برد و در همیاری همنوعان مسائل خود را حل کند. داستان رابینسون کروزو (اثر نویسندهٔ انگلیسی دەفو) که از آن واژهٔ «رُبِن‌سون‌واری» (Robinsonade) ساخته شده، تنها یک افسانه است. تازه ربن‌سون (رابینسون) جوانی بود که به جزیرهٔ غیرمسکون افتاد، و از فرهنگِ فراگرفته، برای زیست چندین سالهٔ تنها در جزیره سود جُست.

ارسطو بدون شک انسان را «مدنی‌الطبع» و «Zoon politikôn» می‌داند، ولی بر آنست که این نیاز **به‌تدریج** خود را تحمیل کرد و انسان‌ها را گردآورد و جامعه از آن پدید شد.

تردیدی نیست که موجود زنده حتّیٰ با همنوع خود وارد «تنازع» (Conflict) می‌شود، زیرا نیازها یکی است و وسایل رفع آن نیازها محدود است. لذا نبرد افراد و طوایف و قبایل، و جنگ‌ها، به صورت داخلی و خارجی تا امروز قطع نشده است. برخی این مطلب را با غلوّی ظالمانه درک کردند.

هابس، فیلسوف انگلیسی، شعار «انسان گرگ انسان است» (Homo homini lupus) را به میان می‌کشد، و فویرباخ نیک‌اندش، خشمناکانه شعار «Homo homini deus» (انسان خدایِ انسان است) را در برابر آن می‌گذارد. در هر دوی این شعارها، برای بُرهه‌ای از تاریخ، محمل واقعی وجود دارد. یکی شعار دوران کمبود نعمات مادّی و معنوی است که ناچار افراد انسانی از چنگ هم می‌ربایند، و یکی مربوط به دوران فربود و فراوانی نعمات مادّی و معنوی است که هنوز در جهان زشت و پلشت ما که یک خشک‌سالی سه میلیون حبشی را به مرگ محکوم می‌کند، و ثروت تنها از راه غارت و بهره‌کشی و تقلّب به دست می‌آید، و «ملکهٔ شریر» جامعه پول

است، سخن صاف‌دلانهٔ فویرباخ بسیار بسیار زود است. جهل و گرسنگی در چارچوب نظامات استثماری و استعماری، هنوز انسان‌ها را گرگ انسان می‌سازد. بدا روزاگارا!

مفهوم مقابل فرد، «جمع» (Collectif) است که از گروه و لایهٔ کوچک آغاز، به طبقه و اتّحاد طبقات و قشرهای مشترک‌المنافع، و سرانجام جامعه ختم می‌شود. از مفهوم «جمع» واژهٔ «جمع‌گرایی» (Collectivisme) ساخته می‌شود، یعنی مقدّم شمردن کل بر جزء، جمع بر فرد. در این حرفی نیست. ولی همان‌طور که مطلق کردن بوروژایی فرد در مکاتب «فردمنشی»، «سودگرایی»، «خوش‌باشی» که نمایندگان بسیاری دارد خطاست، مطلق کردن «جمع» به زیان فرد، نادیده گرفتن نیازها و گرایش‌های فرد، تبدیل فرد به «گلولهٔ تفنگ» یا افزار جاندار و بردهٔ طبقه یا جامعه نیز خطاست. این از دشوارترین مسائل اجتماعی است. همان‌طور که آزادیِ مسئولِ فردی تنها در چارچوب آزادیِ ضرورِ اجتماعی محصور است، فرد نیز در هماهنگی با جمع زیست می‌کند (یعنی باید زیست کند). فرد حق ندارد فرمانروای مستبّد یا سربار عاطل و باطل یا عزیز بی‌جهت جمع شود. فرد باید به سود اعتلای جمع با تمام نیروی تن و روان بکوشد. این سهم فرد. ولی سهم جمع؟ جمع باید زندگی کوتاه فرد انسانی را که بی یاریِ جمع همنوعان خود دمی نمی‌تواند زیست، به بهترین وضع ممکن، از هر باره، پُربار و غنی و زیبا و پُرنشاط و پویا و ایمن و دلپذیر و سودمند کند، و به گفتهٔ فویرباخ، به خدای مهربان و بخشندهٔ او بدل شود.

در گفتن، آسان؛ در عمل کردن، دشوار است. روی کاغذ جور، و در جادهٔ زندگی ناسور است. باید پیش‌زمینه‌های فراوانی گرد آید تا ایجاد «هماهنگی فرد و جمع» میسّر شود. چینی‌های قدیم این هماهنگی را «هوئو» (Hu'u) می‌نامیدند، ولی آن را به صورت تبعیت از تائوولی یا تفویض مطلق درویشانه می‌فهمیدند. هندی‌ها می‌گفتند با اعمال فشار (داندا) باید انسان‌ها را تابع سرنوشت شوم‌شان ساخت. سراسر تاریخ سرشار است از تقدیس «قانون» و اثبات ضرورت «اجبار» (Contrainte). جامعه‌های معاصر نیز جز این نیستند. باید انسانی پدید آید که جمع‌اندیش باشد، و جمعی که خود را وقف فرد کند:

یکی برای همه، همه برای یکی.

تا زمانی که حصار خانواده و طبقه و قوم و ملّت و زبان و تقسیم کار سنّتی و ناموزونی ثروت و معرفت و اختلافات جدّی مختصاب تنی-روانی و غیره باقی است، خودگرایی فردی و فشار جمع چاره‌پذیر نیست، و «هماهنگی» کذایی تنها در این شرایط ضدبشری پدید می‌شود. به محض آنکه زنجیر «فشارهای قانونی و غیرقانونی» بگسلد، آهوی گریزپای فرد سر به بیابان می‌گذارد.

رسیدن به هماهنگی فرد و جمع مانند رسیدن به آزادی مسئول فرد در درون منافع کلّی جامعه هنوز راهی بس دراز در پیش دارد. آنچه که در این زمینه گفته می‌شود، از جانب بهره‌کشان دروغ و عوام‌فریبی است، و از جانب انقلابیون وعدهٔ صادقانهٔ آینده‌ای که در دست تدارک است.

از خود که بالاتر رویم، در ساختار جامعه می‌توان واحدها و چینه‌های زیرین را تشخیص داد:

۱- گروه، که یا جمع تصادفی و زودگذری از افراد است، یا در میان آنها روابط دیرپای تولیدی، شغلی، عقیدتی، پژوهشی و غیره وجود دارد. در جامعه‌های طبقاتی و استثماری، به انواع بهانه‌ها- از آن جمله هم‌ولایتی بودن، خویشاوند بودن و غیره- «گروه‌گرایی» پدید می‌شود، یعنی دفاع بجا یا بیجا از گروه «خود» و مبارزهٔ بجا یا بیجا با «گروه بیگانه». در سازمان‌های سیاسی گروه‌گرایی به صورت «افزار جاه‌طلبی» بروز می‌کند و بلیّهٔ بزرگی است. گروه یک واحد ضرور است، ولی تنها با پالودن جامعه از پلیدی‌ها می‌توان آن را از آلودگی حفظ کرد. جامعه‌شناسی بورژوایی که در سیاست اصل «Divide and rule!» (تقسیم کن و حکومت کن) را به کار می‌برد، به مسئلهٔ گروه (Group) توجه زیادی دارد و می‌کوشد تا با ملاک‌های روحی و عملکردی و شغلی و محلی و غیره، مثلاً در یک کارخانه، «گروه» را سدّ راه همبستگی طبقاتی سازد، یا «گروه‌های فشار و جوّسازی» و انواع دیگر گروه‌ها بیافریند.

۲- لایه (Stratum). مفهوم لایه را جامعه‌شناسی بورژوایی برای

زدودن مفهوم طبقه به میان کشید، و تئوری «لایه‌بندی اجتماعی» (Social stratification) را مطرح ساخت. لایه به عنوان واحدی بزرگ‌تر از گروه و کوچک‌تر از قشر و طبقه وجود دارد. در این مورد می‌توان دو مفهوم زیرین را از هم جدا کرد:

- الف- زیرلایه (Substratum) که جزء یک لایهٔ بزرگ‌تر است، مثلاً زیرلایهٔ دبیران که خود جزء لایهٔ معلمان است و خود آن در قشر روشنفکران جای می‌گیرد.
- ب- لایه (Stratum) که می‌تواند وابسته باشد، چنان‌که در نمونهٔ بالا ذکر کردیم، و می‌تواند دارای نوعی استقلال نسبی باشد، مانند لایهٔ معلمان که در درون قشر انبوه روشنفکران جای خاصی دارد.

۳- قشر (پوسته) معمولاً به وابسته و مستقل تقسیم می‌شود:

- الف- قشر مستقل، مانند روشنفکران یا کارمندان که از جهت ترکیب طبقاتی ناهمگون‌اند و در آن متعلقان و برخاستگان طبقات مختلف بهره‌کش و متوسط و بهره‌ده وجود دارد، ولی به علّت داشتن وجوه مشترک (مانند کار فکری یا کار اداری) قشر ویژه‌ای را به وجود می‌آورد.
- ب- قشر وابسته، مثلاً مانند قشر بانکداران یا قشر بازرگانان در درون طبقهٔ سرمایه‌داران، یا قشر کارگران راه یا قشر نفتگران در درون طبقهٔ کارگر.

اینک نوبت طبقه می‌رسد.

طبقه، گروه‌های بزرگی از انسان‌هاست که از لحاظ رابطهٔ آنها به تولید و افزار تولید (صاحب افزار تولید یا فاقد آن بودن)، از جهت عملکرد تاریخی خود (در نظام اقتصادی-اجتماعی معیّن)، از جهت بهره‌ای که از تولید اجتماعی می‌گیرند (مانند مزد، سود، بهره، سهمیه و غیره) با هم تفاوت دارند.

طبقات را می‌توان بر اساس ملاک‌های گوناگون تقسیم کرد:

۱ - طبقات بهره‌کش، که بر حسب آنکه در کدامین نظام اجتماعی باشند، به عمده و غیرعمده تقسیم می‌شوند. مالکان افزار تولید مانند زمین و ماشین

و غیره هستند، ولی خود در تولید نعمات مادّی نقشی ایفا نمی‌کنند، و حتّیٰ نقش «مدیریت» را به دیگران می‌سپارند (مدیر کارخانه، ناظر، مباشر، ضابط، کدخدا و غیره).

۲- طبقات میانه، که هم صاحب افزار تولیدند و هم خود در تولید شرکت دارند، مانند دهقانان مرفه و میانه‌حال، یا دهقانان فقیر کم‌زمین یا پیشه‌وران شهری.

۳- طبقات بهره‌ده، که فاقد افزار تولیدند و نیروی کار ماهر یا غیرماهر خود را به معرض فروش می‌گذارند. «کار» کالای اعجازآمیز عجیبی است. برای آنکه کارگر نیروی کار خود را بازیابد، کافی است خود و خانوادهٔ خود را با مزدی ناچیز اداره کند. ولی همین کارگر با انگشت‌های طلایی خود کاخ‌ها و جواهرات و دستگاه‌های دقیق و ظریف الکترونیک، ماهواره‌ها و زیردریایی‌ها و پل‌های معلّق و تونل‌های چندکیلومتری می‌سازد. سرمایه‌دار با مغلطه در بین دو مفهوم «ارزش تولید شده به‌وسیلهٔ کار زنده» و «مخارجی که برای تجدید نیروی کار ضرور است» روی روند بهره‌کشی پرده‌ای سیاه و ضخیم می‌افکند و می‌گوید: «کارت را کردی، مزدت را گرفتی»، «ز تو زور و ز من زر، این به آن در!»

پدیده‌های طبیعت در پردهٔ راز پوشیده‌اند، رازآمیزند (Mystifié) و باید رازگشایی (Démystification) یا پرده‌برداری کرد و سرشت و ماهیت و قانون نهانی را بَرمَلا ساخت. وقتی کهرُبا کاه را جذب می‌کند، میدان برقاطیسی دیده نمی‌شود، و سده‌ها گذشت تا بشر از این مطلب ساده پرده برداشت.

چنین است روند «بهره‌کشی». درکِ تفاوتِ جدّی بین مخارج تجدید نیروی بدنی کار به‌وسیلهٔ مزد (نیروی کار) و کار ارزش‌آفرین کارگر (که بیش از مزد نعمت می‌سازد)، درک راز بهره‌کشی است، که هنوز هم اکثریت زحمتکشان و حتّیٰ بشریت جهان سرمایه از آن بی‌خبر است.

امّا طبقات می‌توانند متحّدالمنافع باشند، مانند کارگران و مستمندان شهر و زحمتکشان فقیر و روستا یا دارای منافع متناقض باشند، مانند خواجه و برده، ارباب و رعیّت، سرمایه‌دار و کارگر.

در جامعه بخشی وجود دارند که از همهٔ طبقات رانده شده و به کارهای «ضداجتماعی» (Asocial) مشغولند، مانند اوباش، دزدان، راهزنان، قاتلان حرفه‌ای، جادوگران و معرکه‌بندان، عناصر طفیلی، فواحش، گدایان و غیره. آنها را باید با بیکاران که در صورت وجود کار در شهر و ده آمادهٔ کار مولّدند فرق گذاشت.

در جامعه بخشی طفیلی وجود دارند که شته‌وار بر درخت تناور تولید مادّی و معنوی جامعه چسبیده‌اند، و در میان آنها نیز طیفی بزرگ وجود دارد مانند شاهان و شاهزادگان و روحانی‌نمایان و عرفان‌فروشان و طبقات بهره‌کش و رباخواران و صاحبان سهام شرکت‌ها و بهره‌جویان از ارثیه‌های کلان و ذخایر عظیم بانکی و سردمداران قاچاق و واسطه‌کاری و غیره و غیره.

متأسفانه به‌جز آن عده از مردم که در عرصهٔ تولید صنعتی و کشاورزی و خدمات سودمند و پژوهش‌های معرفتی و فنّی و آفرینش و کار هنری و ورزش‌ها و تمرینات و خدمات مفید، ایجادگران واقعی فرهنگ و تمدن‌اند، در جوامع طبقاتی بخش معتبری وجود دارد که بار خاطر جامعه‌اند و نه یار شاطر، و بود و نبودشان یکسان است، و فَرُخّا بر سرنوشتِ جامعه اگر از چنگ آنها برَهَد.

بدبختی اینجاست که این بخش طفیلی اتفاقاً اربابان واقعی و خداوندان زورگو و هَوَسناک جامعه‌اند و اکثریت، حاصل رنج و عرقِ خود را در پای این بیماران می‌ریزد! چرا؟ چون تازیانهٔ خون‌آلود دولتی در دست آنهاست و آنها از تفرقهٔ خانوادهٔ کار و دانش و هنر و فنّ، و خرسندی آنها به مزد، و هراس آنها از کیفر، و تفرقه و عدم اتّحاد آنها در همهٔ مسائل فرعی و غیره، استادانه و سیاستمدارانه سود می‌جویند، و در این کار گُرگانِ باران‌دیده‌اند.

واحد بالاتر از طبقه و اتّحاد طبقات، **جامعه** است. گاه جامعه را به معنای محدودش (مانند جامعهٔ پارسیان هند، جامعهٔ سرخ‌پوستان آمریکا) به کار می‌برند، ولی جامعه در معنای اساسی‌اش کلّ طبقات و اقشار ساکن یک کشور در یک دورهٔ معیّن تاریخی است. چنان‌که دیدیم، جامعه از لحاظ تنوّع افراد، زیرلایه‌ها، لایه‌ها، قشرهای وابسته و مستقل، طبقات متناقض و

مشترک‌المنافع، دارای ساختار پیچیده‌ای است، ولی اگر بخواهیم این سلسله مراتب مفصّل را تلخیص کنیم، در جوامع بهره‌کشی می‌توان سه بخش اساسی را از هم تشخیص داد:

۱ - بخش فوقانی یا ممتاز جامعه که مالک افزارها و وسایل و مصالح تولید است، و از این لحاظ خود را طرفِ «کاربخش» و «سرمایه‌گذار» جامعه می‌داند و برای خود حق بهره‌کشی قائل است. البته بخش ممتاز ابداً واژهٔ بهره‌کشی را نمی‌پذیرد و بر آن است که مثلاً کارگر، کار خود را در میان گذاشته و او سرمایهٔ خود را در قبال کارمزد می‌دهد، و عدالت اجرا می‌شود.

در واقع هیچ سرمایه‌ای قبل از انسان و کار او وجود نداشته و تولید مادّی و معنوی انسان و حتّیٰ تولید طبیعی مولّدان نعمات مادّی و معنوی منشأ اصلی پیدایش سرمایه است. منتها در تاریخ فرصتی پیدا شد که زورمندان این سرمایه را به سود خود ضبط و غصب کردند و سپس از طریق وراثت، تولید مجدّد، انتقال، غصب از یکدیگر، آن را به هم یا به نسل‌های بعدی در حجم فزاینده‌ای منتقل ساختند. پیدایش ماشینیسم و رخنهٔ آن در همهٔ عرصه‌های تولید موجب شد که سرمایه به فرمانروای مطلق در چارچوب جامعهٔ سرمایه‌سالاری بدل شود.

بخش فوقانی جامعه به برکتِ داشتنِ ثروت، خود را از کار فرساینده معاف می‌سازد و فوقش به نظارتی از دور بسنده می‌کند. در شرایط مدیرگرایی امروزی (Managerism) که سرمایه‌دار حتّیٰ اداره و نظارت را هم به مدیران گوش به فرمان خود وامی‌گذارد، انگلی و طفیلی‌گری به حدّ اعلیٰ می‌رسد.

برده‌داران، اشرافیت فئودال‌ها و خاندان‌های سلطنتی، میلیاردرها و میلیونرهای دوران اخیر، در جهانی که دوزخی واقعی برای اکثریت مطلق است، بهشت شدّاد برای خود ساخته‌اند. مثلاً خانوادهٔ مورگان ۴۰ هزار اتاق دارد، و کارگر بیکار پرتوریکویی گوشهٔ خیابان می‌خوابد، یا میلیاردر آلمانی، اتوآبِتْس، می‌تواند شهر مونیخ را بخرد، و کارگر مهاجر ترک یا اسپانیایی در همین شهر با یک خانوادهٔ پُرعدّه در دخمه‌ای طپیده است. قریب ۴۰٪ مردم آمریکا در سطح فقر و نزدیک به آن زندگی می‌کنند. در این کشور هم‌اکنون

مقدار بیکاران که باید با غذای مؤسسات «خیریّه» زیست کنند ۱۲ میلیون است! ولی ۶۰٪ محصول کل ملّی از آنِ کمتر از ۲٪ جامعه است. آن وقت در این جامعه از دموکراسی هم دم می‌زنند.

بخش فوقانی به علّت ثروت خود، قدرت را زیر رکاب دارد. این روابطی پیچیده، ولی کاملاً واقعی است. در کنگرهٔ آمریکا یک کارگر یا دهقان میانه‌حال به عنوان نماینده ننشسته و سرگذشت «پرزیدنت»های آمریکا، سرسپردگی ارادتمندانه آنها را به «بیزینس» و «پول بزرگ» (Big money) نشان می‌دهد. در این مورد، هم آمریکاییان و هم دیگران کتب مستند فراوانی نوشته‌اند که لرزاننده است، و آستان‌بوستان (Lobby) میلیاردرها را در میان سیاستمداران معرفی می‌کنند.

ثروت و قدرت، بخش فوقانی را با منطق عجیبی بار می‌آورد. هیچ‌چیز برای آنها از نابرابری اقتصادی جامعه، از رنج مولدّان و راحت طفیلی‌ها عادی‌تر نیست. آنها «دلایل» مختلف می‌آورند: مشیّت الهی چنین خواسته، امتحان الهی است، قسمت و نصیب ازلی است، شانس نیاورد، استعداد نداشت، تنبل است، راه کار را بلد نیست، وحشی است، به ارث برده‌ام، صرفه‌جویی کرده‌ام، در قمار برده‌ام، و غیره و غیره. همه‌چیز گفته می‌شود جز اینکه من به هنگام پرداخت مزد، بهای «نیروی کار کارگر و خانواده‌اش» را به حدّاقلّ می‌پردازم و نه بهای کالایی که به‌وسیلهٔ او ایجاد شده، و این تفاوت، این ارزش اضافی را، به عنوان سود به خود اختصاص می‌دهم و از راه بازتولید، پایهٔ سوداندوزی را وسیع‌تر می‌کنم. و اگر در نبرد رقابت‌ها از هزاران طریق پلید فائقیم، با سرعت به اوج می‌رویم.

تازه این راه «تر و تمیز» اقتصادی کارکرد سیستم سرمایه‌داری است. در تاریخ، راه ثروتمند شدن به‌مراتب پلیدتر و خونین‌تر است. جنگ، غارت، دزدی‌ها و اختلاس‌های کلان، بورس‌بازی، غصب اموال شخصی و عمومی، بهره‌کشی خشن با تازیانه، کار عرق‌ریز چهارده ساعتهٔ حتّیٰ کودکان در مغاک تاریک معدن‌ها و هزاران منظرهٔ جنایت‌آمیز دیگر در منشأ زَقّوم جهنّمی سرمایه قرار دارد.

بخش فوقانی در هر صورت‌بندی اقتصادی-اجتماعی، در درون هر شیوهٔ تولید، به نحوی کار کرده و اجبار اقتصادی و غیراقتصادی از مردم خودی و بیگانه را درآمیخته است. سخن ژرفی است: بر روی هر دلار طلا، توده‌ای از چرک و تبهکاری است.

ولی بخش فوقانی که قوی و ثروتمند است، در حدّ اعلای نخوت و تفرعن و سخت‌دلی، به همهٔ این حقایق نه‌تنها بی‌اعتناست، بلکه از آنها متنفّر است. آنها را دروغ و فریب محض می‌داند. از آنجا که بهره‌کشی به اشکال مختلف هزاران سال دوام آورده، گیاه جامعه در درون این فضای مسموم روییده و بدان خوگر شده است. از دوران ما، که دوران بیداری و به صحنه آمدن خلق‌هاست بگذرید، صدها قرن اکثریت مطلق بشریت در زیر بار بهره‌کشی‌ها کمر خم کرد، و اگر ارباب سکّه مسینی به سویش می‌انداخت، تا ساعتی کرم و بخشندگی او را می‌ستود و وجود عطابخشش را ثنا می‌گفت!

بخش فوقانی به علّت ثروت و قدرت خود، علم و هنر و فنّ را در تیول خود داشت. گُوته‌ها و هگل‌ها در مقابل فلان دوشِس دوازده ساله تعظیم می‌کردند و می‌کنند. این بخش، از دین و اعتقاد نیز به سود خود بهره گرفت. اکنون، و با پیدایش «شرکت‌های فراملّیتی» امپریالیستی که قدرت بین‌المللی عظیمی را در درست دارند، بخش فوقانی به صورت الیگارشی مهیبی درآمده که سلاح‌های اتمی و هسته‌ای و لیزری و شیمیایی و میکروبی را برای حفظ موقعیت تاریخی-اجتماعی خود در دست دارد. آینده نشان خواهد داد که در این شرایط، استعدادش برای حفظ وجود ناموجّه خود تا چه حدّ است. همه‌چیز روایتگر آن است که نیروی تاریخی او فرسوده و تمام شده و باید میدان را به خلق‌ها رها کند. به قول فرانسوی‌ها: «کسانی که زنده خواهند بود، خواهند دید» (Qui virera, verra).

۲- بخش متوسط که در نظام‌های مختلف بسیار مختلف و دارای لایه‌بندی درونی بزرگی است، سهمی از آن به بخش فرودین جامعه نزدیکند، سهمی به بخش فرازین، و قسمتی نیز وسط اندر وسطند. این بخش، هم مالک افزار تولید است و هم در بهره‌کشی از دیگران شرکت دارد. هم بهره‌کش است و

هم بهره‌ده. هم ستمکش است و هم ستمگر. هم فرمانده است، هم فرمانبر. از بردگی تا کنون چنین بوده است. پیشه‌وران و دهقانان مرفّه و میانه‌حال (که خود در کار کشاورزی شرکت دارند) هستهٔ اساسی این بخش‌اند، ولی متعلّقان این بخش، از کسبه و روشنفکران و بازرگانان متوسط و کوچک و غیره و غیره، بسیارند. این بخش بسیار پُرعدّه است.

خصلت دوگانهٔ این بخش وی را نوسانگر می‌کند. نوسانش از ارتجاع فاشیستی است تا از انقلاب سوسیالیستی. مواضع لغزان او در بادهای گرم و سرد تاریخ عوض می‌شود.

بخش فوقانی که خود کم‌عدّه است، با سودجویی از جهات فراوان ارتجاعی و بهره‌کشانهٔ این بخش پُرعدّه، خود را نگاه می‌دارد؛ به وساطت آنها، محرومان جامعه را می‌فریبد و به دنبال می‌کشد.

بخش زیرین در مواردی که این بخش میانین ناخرسند است، از این ناخرسندی برای نبرد با بخش زبَرین جامعه استفاده می‌کند، زیرا در میان اینها سیاستمداران، روزنامه‌نگاران، وکلا، تئوری‌دان‌های انقلابی یا نقّاد، و سرانجام پول و ثروت و بست‌وبند کم نیست.

از آنجا که در تاریخ هنوز به نظر می‌رسد که «برنده» بخش فوقانی بهره‌کش است، اکثریت مطلق بخش متوسط همه‌جا به دنبال آن بخش می‌دود. روزی که حس کند باد از سوی دیگری می‌وزد، باشتاب موضع عوض خواهد کرد و آن روز، روز انفراد و انهدام بخش فوقانی است.

۳- و امّا بخش فُرودین جامعه در هر سه نظام بهره‌کشی (برده‌داری، فئودالیسم، سرمایه‌سالاری)، اکثریت مطلق جامعه است.

اگر از یک قطاع بی‌طبقه و سرگردان که برخی از آنها به «اعماق» سقوط کرده‌اند بگذریم، کارگران، شاگردان پیشه‌وری، دهقانان کم‌زمین و بی‌زمین، روشنفکران فقیر، کارمندان فقیر و امثال آن، صفوف و صنوف مختلف این بخش‌اند. در جامعهٔ سرمایه‌داری رشدیافته، قشرهای مختلف کارگران پُرعدّه‌ترین لشگر این بخش محرومند که مولّدان بلاواسطهٔ نعمات مادّی و بخش مهمّی از نعمات معنوی را دربر می‌گیرند.

فقر و حِرمان، این بخش را در معرض تاراج توفان سیاه جور و ستم، بیماری، بیسوادی، خرافه، ترس، دربه‌دری و بی‌خانمانی قرار داده است. آنها بنای پُرشکوه تاریخ را ساختند، و همان‌ها در زیر ثقل وحشتناک آن خرد شدند.

اگر این بخش طیّ تاریخ طولانی، در اثر جهل و خرافه، خود را بارکش غولان ثروت و قدرت نمی‌کرد، به یک تکان زنجیرها را می‌گسست و خود و جامعه را می‌رهاند. ولی چنین نشد و نمی‌توانست بشود. زمینه‌های ضرور این «تکان»، آگاهی و تشکّل و ایجاد سرپُل‌های محکم مقاومت در برابر دشمن مکّار و توانمند است، و این زمینه‌ها تازه در کار پیدایش است.

جهالت بخش زیرین گاه پابه‌پای ارتجاع بخش بالایی آمده است. شاعری می‌گفت: «در روسیه ظلمت است. ظلمت سلطنت مستبده در بالا و ظلمت جهالت در پایین.» یان‌هوس، کشیش انقلابی، عمری برای حقوق زحمتکشان با زورمندان نبرد کرد. وقتی محکوم به سوختن شد، دید پیرزنی با هیجان خاری را جُسته و بر پُشتهٔ هیزم‌ها می‌گذارد. فریاد کشید: «آه! ای سادگی مقدّس» (O! Sancta simplicita).

ولی تاریخ بخش زیرین تنها جهل و اطاعت و شرم و خضوع نیست. سراپای تاریخ از شعله‌های ارغوانی شورش‌های عظیم محرومان جامعه انباشته است. رشتهٔ طغیان‌ها نمی‌گسلد. هر کدام که در خون و اشک غرق می‌شود، یکی دیگر پدیدار می‌شود؛ زمرهٔ دیگر- به گفتهٔ حافظ- سَر بَر می‌کنند.

اگر این پُتکِ مُدام سپاه رنج نبود، خانهٔ ظلم تا ابد معمور می‌ماند.

بخش زیرین جامعه بهترین عواطف بشردوستی و عدالت‌خواهی و حاکمیت مردمی و برابری حقوق و امثال آن را در جامعه تغذیه کرد و قلب وجدان و شرف انسانی در وجود او طپید، به‌ویژه در طبقهٔ کارگر که ستیغ تکامل بخش مولّد بلاواسطه در تاریخ است.

بخش‌های مختلف جامعه از لحاظ طیف موضع‌گیری یکسان نیستند. در آنها راست افراطی، راست محافظه‌کار، راست لیبرال، دموکرات میانه‌رو، دموکرات انقلابی، رادیکال، رادیکال انقلابی و سرانجام آنارشیست و

نیهیلیست‌ها دیده می‌شود که به علّت نداشتن اصل سازنده، عملاً، مستقیم یا غیرمستقیم، آلت دست جناح راست می‌شود. البته چپ یا رادیکال در بخش فوقانی کم است، و اگر باشد متزلزل و ناپیگیر است. چنان‌که راست افراطی در بخش فرودین. بخش فوقانی به طور عمده راست، و بخش فرودین به طور عمده چپ، و بخش میانین به طور عمده مرکزگزین و سانتریست است. ولی به هر جهت، باید برخورد ما مشخص باشد، زیرا لایه‌ها و گروه‌ها و افراد مواضع خود را دارند که ناشی از عوامل ذهنی و عینی بسیاری است.

لذا تئوری طبقات و مبارزهٔ طبقاتی در جامعه که از اهمّ احکام اجتماعی است، در عین صحّتِ بلاتردید خود، محتاج برخورد دقیق و مشخص است و نمی‌توان آن را طرح‌گونه و شِماتیزه ارائه کرد. کاملاً ممکن است که بر اساس واقعیات و اسناد تاریخی دربارهٔ ساختار طبقاتی هر صورت‌بندی جداگانه کتابی ضخیم تألیف کرد.

کشف انقلابی مارکس، وجود طبقات یا وجود مبارزهٔ طبقاتی نیست. بلکه اثبات این نکته است که در سرمایه‌داری این مبارزه باید به استقرار فرمانروایی کارگران به منظور از میان بردن طبقات و ایجاد جامعهٔ بی‌طبقه (جامعهٔ مولّدان نعمات مادّی و معنوی و کارکنان سودمند اجتماعی) باشد.

جهانی تُهی از خلق‌های مختلف، جامعه‌ای رها از طبقات متناقض؛ چنین است دو محمل اساسی پیدایش بین‌الملل برابرحقوق انسان‌ها که در صلح جاوید، فرهنگ بشری را به اوج اعلیٰ برسانند.

از مشخصات امیدانگیز عصر ما، بیداری محرومان قاره‌ها و انفراد روزافزون امپریالیسم است. کسی تاریخ را زمان‌بندی نکرده، ولی با آنچه که در آن می‌گذرد، نباید دوران تحقّق بهترین آرزوهای انسانی دور باشد. سوسیالیسم جهانی، جنبش انقلابی کارگری، جنبش رهایی‌بخش ملّی، دیگر جنبش‌های مترقی (مانند جنبش صلح) در مقابل امپریالیسم به سرکردگی الیگارشی هار ایالات متحده صف کشیده‌اند. همه‌چیز حاکی از آن است که بشریت به سوی نبرد پایانی می‌رود. طبیعی است که هیچ‌چیز در تاریخ زماناً محتوم نیست. ولی در عصر ما، مایهٔ امید بر مایهٔ بیم بسی می‌چربد، و این کار

نیز به شکیب و پایداری نیازمند است.

این روند «انقلاب جهانی» است. هر انقلابی به دو شرط عینی و ذهنی نیاز دارد. شرط عینی، بحران نظام کهنه است که آن را از درون پوک می‌کند، و آمادگی و عزم توده‌هاست که آن را دگرگون سازند، و عجز قدرتمندان است که آن را نگاه دارند. شرط ذهنی، وجود بینشی است که مسئله را توضیح دهد و راه چاره را بنمایاند، و سازمانی است که به این بینش مجهّز باشد و با توده‌ها جوش بخورد و بتواند آنها را به دنبال خود بکشد. بدون این دو شرط، تحوّلی روی نمی‌دهد، یا اگر آغاز شود، سقط می‌گردد، یا اگر پیروز شود، نمی‌تواند خود را نگاه دارد.

در انقلاب‌ها (که همه اِعمال قهر و تحمیل ارادهٔ انقلابی بر ارادهٔ ضدانقلابی است) شیوه‌های نظامی و سیاسی مبارزه، هر دو، در جای لازم به کار می‌رود. اینها همه نکات کاملاً عام است. پیاده کردن این نکات عام بر موارد خاص، به خرد انقلابی و عزم انقلابی سازمان‌ها و رهبران واقعاً توده‌پسند نیاز دارد. نه‌تنها هیچ‌چیز در تاریخ **زماناً و شکلاً** محتوم نیست، هیچ‌چیز در تاریخ موافق **نسخهٔ همانند** انجام نمی‌گیرد. انقلاب روسیه، ویتنام، ایران، هر کدام به شکلی تحقّق یافتند. عوامل تاریخی و اجتماعی بسیاری در تبلور شیوه‌ها مؤثر است. لذا گفته‌اند «حقیقت مشخص است و نه مجرّد» و «تحلیل مشخص یک وضع عینی مشخص» تنها شیوهٔ تحلیل درست است، و نه صادر کردن مشتی احکام انتزاعی و حقایق عام. البته حقایق عام به عنوان کلیدها و چراغ‌های راهنما لازمند، ولی ابداً کافی نیستند. باید توانست حقایق عام را بر موارد خاص انطباق داد.

کسانی انقلاب و به‌ویژه انقلابات خیزشی و نظامی را رد می‌کنند. نهرو دوست داشت بگوید: «اعمال قهر نظامی بیش از آن مسئله می‌آفریند که حل می‌کند.» سوسیال دموکراسی خود را حامی «تدریج‌گرایی» (Gradualisme) یا «حرکت گام‌به‌گام» از راه تصویب قوانین و اجرای اصلاحات (رفورم) معرفی می‌کند.

البته مطلق کردن شیوهٔ انقلابی مسلحانه به عنوان تنها روش خطاست،

ولی رد آن نیز خطاست. اعمال قهر و از نوع به‌شکل مسلحانه (Violence) به صورت جنگ و انقلاب در تاریخ- خواه بپسندیم یا نه- نقش بزرگی داشته است. انقلاب‌ها لوکوموتیو تاریخ و ماماهای زایانندهٔ آنند. بخش حاکمهٔ جامعه دائماً با اِعمال قهر عمل کرده است. سراپای تاریخ بورژوایی از امحای جمعی سرخ‌پوستان و سیاه‌پوستان تا کشتارهای فاشیستی و قتل عام امپریالیستی و صهیونیستی، اِعمال قهر به موحش‌ترین اَشکال آن است. به قول روبِسپیر: «ای کسانی که بر تبهکاری‌های انقلاب می‌نالید، کمی از آن چیزها بنالید که انقلاب را به وجود آورده است.» بورژوازی لیبرالِ دشمنِ گیوتینِ انقلابی، وقتی به قدرت رسید گیوتین ضدانقلابی را راحت به کار انداخت. این جنابان نرم‌دل و انسان‌دوست هستند تا زمانی که جان و منفعت خودشان در خطر است. به‌محض آنکه پیروز شوند، بیداد می‌کنند. در روسیهٔ پس از شکست انقلاب ۱۹۰۵، حلقهٔ دار را «کراواتِ ستولی‌پین» (Pyotr Stolypin) می‌نامیدند که نخست‌وزیر تسار بود.

این مؤلّف از خون‌ریزی بیزار است و خود قادر به آزار موری نیست. ولی وجدان علمی خود را به دنبال خصیصهٔ روحی خود نمی‌کشاند. وجدان علمی به او حکم می‌کند که تاریخ را چنان که هست ببیند. در پدیده‌های تاریخی «محتویٰ» را باید از «پوسته» جدا کرد. شورش به سود که؟ اِعمال قهر به سود که؟ قانون به سود که؟ سیاست به سود که؟ رُمی‌های باستانی می‌گفتند: «Quod prodist?»- به سود کیست؟- وإلّا شیوه‌ها در ظاهر یکسانند. «مصادره» یک شیوه است. به سود جامعه، خوب است، به سود جیب شخصی فلان قُلدُر، بد است. ای کاش تاریخ چنین خاراگین نبود! ای کاش تکامل آن به ملایمت می‌گذشت. ولی تاریخ، به سخن مارکس، دوست دارد بادهٔ تکامل را در کاسهٔ سر شهیدان بیاشامد. چه باید کرد؟ سراپای طبیعت چنین است و هنوز تا انسانی شدن انسان، انسانی شدن تاریخ، و انسانی شدن کیهان راهی بس دراز و دشوار و احیاناً خشن و بی‌رحم در پیش است. هنوز خدایانِ سرنوشت، قربانیِ انسانی می‌طلبند، و آن هم از میان جوانان، خواه در جنگ‌ها و خواه در انقلاب‌ها.

به همین جهت، انقلابی بودن نه‌تنها یک بینش بلکه یک خصلت است. سخت‌دلی و عِناد و پایداری و شکیب و طاقت و روح تعرّض و ابتکار و امثال آن از اجزای این خصلت است. آن را می‌توان از همان آغاز واجد نبود، ولی اگر میل و طلب باشد، می‌توان آن را در خود پرورد و تجربه اندوخت و خود را بازسازی و بازپروری کرد. زیرا دشمن ضدانقلابی که شکنجه و اعدام را به روانی آب در حقّ انقلابیون اعم از مذهبی یا غیرمذهبی به کار می‌برد، موعظه و لطف نمی‌فهمد. بینش انقلابی تنها با نفوذ در میان توده‌ها و جلب باور و اعتماد آنها به نیرو بدل می‌شود. قهر ضدانقلابی را تنها با قهر انقلابی می‌توان خنثیٰ کرد. چنین است قوانین بی‌رحم تاریخ. تا باغبان با انگشتان خونین خاربُن‌ها را برنکند، و زمین سخت را از ریگ‌ها و سنگ‌ها نپیراید، و با کُلند [همان کلنگ] سنگین عرق‌ریز بر آن نکوبد و بذرهای سالم نیفشاند، آن زمین به گلستان بدل نمی‌شود. باید باغبانی ماهر بود تا بایر را به دایر بدل ساخت.

رفورم و تدریج‌گرایی، به گواهی تاریخ، کارساز نیست. نظام ستمگرانه را تا بر نیندازی خودبه‌خود نمی‌افتد. هیچ شرایط بحرانی و بغرنجی نیست که اگر سرمایه‌داران را به حال خود بگذارید، نتوانند آن را به سود خود چاره کنند. رفورم و عمل تدریجی در دورانی ضرور می‌شود که اقدام انقلابی اساسی شده است. هنگامی که خانهٔ کهن را ویران کردید، زمین را روفتید، پی نو را کندید، دیوارهای خانهٔ بهتری را بالا آوردید، آنگاه نوبت کارهای کوچک می‌رسد: گچ‌بُری، رنگ، شیشه انداختن، فرش کردن، سیم‌کشی، آب انداختن حوض و غیره. در مورد رفورمیست‌ها سخن سعدی بجاست که گفت:

خانه از «پای‌بست» ویران است
خواجه در بند «نقش ایوان» است

آراستن ایوان با نقاشی‌های دل‌انگیز، هنگامی که پای‌بست خانه ویران و در خطر ویرانی است، چه سودی دارد؟ در همین شعر پرمعنا، استاد شیراز می‌فرماید:

چون مخبّط شد اعتدال مزاج
نه عزیمت اثر کند، نه علاج

عزایم‌خوانی و دواها و علاج‌های طبیب هنگامی مؤثر است که تعادل امزجهٔ چهارگانه به هم نخورده، والّا این «قوانینِ رفورمیستی» در جامعهٔ مبتنی بر استثمار فرد از فرد و استعمار و نواستعمار ملّتی از ملّت‌های دیگر، چه اثر دارد؟

هیچ‌چیز به اندازهٔ رفورمیسم که اصلاح‌طلبی ملّت‌های ... [یک کلمه ناخواناست] کشورهای پیشرفتهٔ سرمایه‌داری است، در چارچوب تاریخ مهمل‌تر و مضحک‌تر نیست.

رفورمیست‌ها می‌گویند: عمل انقلابی دفعی، خود نمودار آن است که جامعه «نرسیده». به‌علاوه، ضدانسانی است. به‌علاوه، عواقب بد آن، بیش از ثمرات نیک آن است.

آیا چنین است؟

تاریخ وظایفی را مطرح می‌کند که قادر به حل آن است، و وقتی وظایفی از سوی تاریخ مطرح شد، آن وظایف به عنوان تکالیف اخلاقی افراد جامعه نیز مطرح می‌شود. آیا مسئلهٔ الغای بهره‌کشی انسان از انسان را مدت‌ها نیست که تاریخ سرمایه‌داری مطرح کرده؟ آیا مبنای علمی و فنّی ایجاد جامعهٔ بدون بهره‌کشی وجود ندارد؟ آیا آزمون‌ها امکان تحقّق چنین جوامعی را نشان نداده‌اند؟ اگر منصف باشیم، پاسخ مثبت است. و امّا اینکه عواقب منفی از مثبت بیشتر است، این نیز خلاف گواهی واقعیات است.

کِی تاریخ جز این بوده؟ مگر سرمایه‌داری موجود راه خود را از خلال صدها جنگ و انقلاب و فشار و تحمیل و قوانین استثنایی به جلو نگشوده است؟ برای چه؟ برای سودورزی. حالا چه شده که این روش به خاطر نجات انسانیت از بردگی نباید به کار رود؟

جامعه‌شناس آلمانی داهرن‌دُرف (Dahrendorf) در کتاب ضخیم و معتبر خود دربارهٔ تئوری طبقات، طبقات و مبارزهٔ طبقاتی را می‌پذیرد، ولی مبنای آن را تنها سرمایه و بهره‌کشی نمی‌داند، بلکه قدرت حاکمه نیز می‌داند. برای او، طبقهٔ فرمانروا و طبقهٔ فرمانبر هم وجود دارد که می‌تواند بهره‌کش و بهره‌ده نباشد، و آن هم در کشورهای سوسیالیستی است.

سفسطه ظریف و بغرنج است.

سوسیالیسم علمی خواستار لغو قدرت دولتی و لذا خواستار لغو فرماندهی و فرمانبری است. دولت را بهره‌کشی به وجود آورده، ولی پس از لغو بهره‌کشی انسان از انسان، دولت به‌ناچار تا دیری می‌پاید، تا بتواند پیروزی انقلابی را تحکیم کند. لذا فرماندهی و فرمانبری (که از عوارض بهره‌کشی است) می‌ماند. حرفی نیست. این عوارض را می‌توان «بقایای» طبقاتی بودن جامعه دانست.

ولی آیا اگر قدرت اقتصادی در انحصار فرماندهان جامعه نبود، آنها می‌توانستند فرماندهی کنند؟ آیا وسایل مالی برای داشتن دستگاه کارمندی، ارتش، پاسبان، زندان، دستگاه قضایی و قانون‌گذاری داشتند؟ این چیزها که به پول نیاز دارد.

پس ایجاد دستگاه فرماندهی فرع بر تثبیت نظام بهره‌کشی، غارت جامعه، ثروت‌اندوزی، مالیات‌ستانی، باج‌ستانی، گنجینه‌سازی است. و وقتی دستگاه فرماندهی اجتماعی به نام دولت پدید شد و وظایف و عملکردهای داخلی و خارجی، اقتصادی و فرهنگی خاصی را در چارچوب منافع بخش فوقانی و ممتاز جامعه (به طور عمده) بر عهده گرفت، الغای فوری آن ممکن نیست. دولت تنها می‌تواند به‌تدریج زوال یابد (Dépérissement). لذا قرار دادن «طبقات» جوامع سوسیالیستی بر پایهٔ فرماندهی و فرمانبری در کنار طبقات جوامع سرمایه‌داری بر پایهٔ بهره‌کشی، خلط مبحث است. این فرماندهی و فرمانبری با امحای سرمایه‌داری جهانی از بین می‌رود و جای خود را به «خودگردانی اجتماعی» می‌دهد. تازه، نام‌گذاری «طبقه» در اینجا به‌کلّی بی‌مورد است. ما تعریف طبقه را در سابق به دست داده‌ایم. جامعه سراپا فعالیت و پراتیک است و مهم‌ترین شکل این فعالیت، پراتیک تولیدی است که مُهر و نشان خود را بر سراپای جامعه می‌گذارد و بقیه فروع آنند. اینک این شکل مرکزی پراتیک اجتماعی را مورد بررسی قرار دهیم.

تولید: تولید روند چندشاخهٔ بغرنجی است که برای شناخت آن باید چند مقولهٔ مهم ترکیبی آن را شناخت، بدین قرار:

۱. نیروهای مولّده و ضمایم آن
۲. مناسبات تولید
۳. شیوه‌های تولید و اشکال تاریخی آن

۱- **نیروهای مولّده:** نیروهای مولّده در درجهٔ اوّل انسان، افزار تولید، زمین، و در این اواخر دانش است که به رشد افزار تولید کمک مستقیم می‌کند. البته دانش‌های طبیعی و فنّی این کار را بیش از دانش‌های اجتماعی انجام می‌دهند، ولی برخی از دانش‌های اجتماعی، مانند اقتصاد و روانشناسی جمعی نیز مستقیم در روند تولید مداخلهٔ روزافزون دارند. انسان همیشه مولّد بلاواسطه (مانند کارگر مؤسسات صنعتی و معدنکاران) نیست. کارگران راه‌وترابری و ساختمانی و دیگر کارگران خدماتی بلاواسطه کالا تولید نمی‌کنند، ولی از ضروریات تولیدند. کارگران کشاورزی نیز از مولّدان بلاواسطه‌اند. لذا کار می‌تواند مولّد نعمات مادّی (یا معنوی) باشد یا نباشد. ولی در هر صورت، کار **اجتماعاً ضرور** در عرصهٔ تولید و توزیع و خدمات به اشکال بسیار گوناگون وجود دارد که فقط برخی از آنها کار مولّد است. کاری که جنبهٔ ضرور اجتماعی نداشته باشد، خواه مولّد یا غیرمولّد، وارد مقولهٔ «کار اجتماعی» نمی‌شود. کار فردی است. سود و ضرورت آن فردی است و وارد زیستنامهٔ فردی می‌شود.

امّا افزار تولید می‌تواند دستی یا دارای محرّک بخار و برق و انرژی اتمیک، باد، آب، آفتاب، امواج و غیره باشد، خودکار ناقص یا کامل، خودفرمانِ کامل یا ناقص باشد. افزار تولید خودکار و خودفرمان (Robotisé) به‌تدریج کارگر ناماهر، ماهر، سرکارگر، تکنیسین، مهندس و حتّیٰ سرمهندس را از عرصه می‌راند و آنها را در حدّ ناظر عمومی تولید در جنب ماشین نگاه می‌دارد.

امّا کارکنان علمی-فنّی که با تولید وابستگی مستقیم دارند و حقوق‌شان مانند کارگر ماهر است، یا جزو پرولتاریا (کارگران صنعتی فروشندهٔ نیروهای کار و فاقد افزار تولید) هستند یا به این طبقه بسیار نزدیکند. لذا در کنار روند خودفرمان شدن ماشین، ما عجالتاً با روند فزونی گرفتن پرولتاریا روبرو هستیم. در زمان مارکس، پرولتاریای جهان ده میلیون بود، اکنون ۷۰۰

میلیون. در زمان مارکس عناصر انقلابی طرفدار حاکمیت پرولتاریا چندصد نفر بود. حالا این رقم در صد کشور به قریب ۷۰ میلیون رسیده است.

زمین در فئودالیسم افزار اساسی کار بود، و اکنون با یاری کود، ماشین کشاورزی، اگرونومی علمی و حتّیٰ گاه آب‌وهوای مصنوعی (باران مصنوعی) بارور می‌شود. استفاده از فضا و دریا نیز به‌تدریج در تولید جا باز می‌کند. معادن زیردریایی (Concrétion) و کشاورزی دریایی و کار ساختمانی در فضا وارد عرصه می‌شود. استفاده از مغز زمین (Manteau) در دستور روز است.

ما در آستانهٔ یک تحوّل عظیم در تولیدیم که انقلاب اجتماعی و انقلاب علمی و فنّی عصر ما انگیزه‌های آن هستند. در اواخر سدهٔ ۲۱ منظرهٔ تولید صنعتی و کشاورزی و ضمایم آن به برکت خودکار شدن، ربوتی شدن، شیمی پولیمر و آنزیم‌ها، کاربرد مصالح نوین مانند تیتانیوم، سازمان کار و بازده آن به‌کلّی دگرگون می‌گردد و شباهتی به وضع کنونی ندارد. احتمالاً صنایع مینیاتوریزه می‌شود و آلایندگی اکولوژیک آن حذف می‌گردد.

به نیروهای مولّده، موضوع یا مصالح تولید (مانند فلزات، غلّات، مواد شیمیایی، کتان، پنبه، پشم، کنف، چوب، حصیر، عاج و غیره) و وسایل تولید (مانند بنای کارخانه، انبارها، اسکله‌ها، جاده‌ها، پل‌ها، ادارات وابسته به تولید، راه‌آهن، راه‌های هوایی و دریایی و غیره) افزوده می‌شود.

بورژوازی اصطلاح «خدمات» (Service) را مطرح کرده که بسیاری از این رشته‌ها را نیز دربر می‌گیرد. این واژه با محتویٰ و خوب است، ولی نسبتاً بی‌مرز است و خدمات آموزشی، درمانی، هتل‌داری، مسافرت و توریسم، کدبانویی و حتّیٰ بازرگانی و اداری بزرگ و کوچک را دربر می‌گیرد. در جامعه‌شناسی علمی این مفهومِ پیوندی (Intégratif) وجود نداشته و تولید از توزیع جدا می‌شده، و مؤسسَات روبنایی به اَشکال شعور اجتماعی وصل می‌شده است. ولی جامعه‌شناسی علمی از قبول واژهٔ پیوندی «خدمات» زیان نمی‌کند.

کار مولّد را می‌توان به مادّی و معنوی تقسیم کرد. تولید معنوی چون وارد زیربنای اجتماعی نمی‌شود، از جهت «تقدّم وجودی» جایی بعد از تولید مادّی

دارد، اگرچه «نعمات معنوی» نیز تابع بسیاری از مختصات «نعمات مادّی» است، و در عصر ما این دو نوع تولید و مولّدان آن به هم نزدیک می‌شوند، زیرا روند تاریخ از میان رفتن تفاوت بین کار یدی و فکری است. تولید، اعمّ از مادّی یا معنوی، «نعمات» مادّی و معنوی را ایجاد می‌کند. نعمات مادّی و معنوی در جامعهٔ همه‌کالایی سرمایه‌داری به **کالا** بدل می‌شود که دارای ارزش مبادله و ارزش استعمال است.

افزار تولید از عصر پارینه‌سنگی دیرین تا دورانی که ما تاریخ را از راه کاوش‌ها می‌شناسیم، مانند سنگواره‌های تمدّن مادّی هستند، و ما با کمک آنها عصرها و دوران‌ها را می‌شناسیم. به قول مارکس، به‌ازای آسیای بادی ما با فئودالیسم روبرو هستیم، و به‌ازای آسیای بُخاری، ما با آغاز سرمایه‌داری سروکار داریم. اشیاء کهن را در انگلیسی «Artifact» می‌نامند که ما برای آن معادل مناسبی نداریم. چون مطلب پیچیده و مقولات متعددند، طرح‌وارهٔ زیرین را می‌آوریم:

۱. نیروهای مولّده و از آن جمله مولّدان مستقیم- مانند کارگران مولّد، معدنچیان، کشاورزان، گلّه‌داران و غیره؛
۲. کار اجتماعاً ضرور به مولّد و غیرمولّد تقسیم می‌شود؛
۳. علوم وارد نیروهای مولّده می‌شوند؛
۴. واژهٔ «خدمات» برخی از فعالیت‌های تولیدی را دربر می‌گیرد؛
۵. موضوع یا مصالح تولید- مانند فلزات و دیگر معدنیّات، نباتات فنّی و غیره؛
۶. وسایل تولید- مانند انبارها و جاده‌ها و پل‌ها و غیره؛
۷. افزارهای کهن سنگوارهٔ تمدن مادّی هستند (Artifact)؛
۸. تولید مادّی همسنگ تولید معنوی است که در روبنای اجتماعی جا دارد.

۲- **مناسبات تولید**: در جریان تولید، انسان‌ها وارد مناسبات و ارتباطاتی می‌شوند که مستقل از خواست آنها و امری عینی و ضرور است، و این مناسبات بر چند قسم است:

۱. مناسبات همیاری و تعاون. هنگامی که افراد به یاری یکدیگر یک روند تولید را انجام می‌دهند، مانند مناسبات کارگران یک کارخانه و کشاورزان یک مزرعه.

۲. مناسبات بهره‌کشی. هنگامی که فرد یا گروهی از افراد که مالک افزار تولید مانند ماشین و زمین هستند، گروه بزرگی را مورد استثمار قرار می‌دهند و از کار آنها سرمایه می‌اندوزند. در این نوع مناسبات بهره‌کشانه، عمل بهره‌کشی یا به صورت اعمال فشار مطلق و بی‌بندوبار انجام می‌گیرد، چیزی که «اجبار غیراقتصادی» نام دارد، مانند اجبار برده‌دار بر برده که حق دارد برده را هرگاه بخواهد بی‌کیفر هلاک کند. برده تصوّر می‌کند که از بیم کیفر به کار تولید پرداخته است، یعنی در نتیجهٔ یک اجبار غیراقتصادی، و حال آنکه به هر حال سهمی ولو ناچیز از تولیدشده‌ها نصیب خود می‌شود. یعنی اگر کار مولّدهٔ او را به بخش زائد (مال برده‌دار) و بخش لازم (مال برده) تقسیم کنیم، بخش لازم نیز در کار او نهان است، ولی کلّ کار زائد و نتیجه‌اش از آنِ برده‌دار به نظر می‌رسد. در دوران فئودالیسم کار زائد (بهرهٔ مالکانه) و کار لازم (سهمیهٔ رعیت) از هم جداست، و اجبار اقتصادی (تولید به خاطر خود) و اجبار غیراقتصادی (بیگاری در ملک ارباب) نیز از هم جداست. ولی وقتی نوبت به سرمایه‌داری می‌رسد، پرده بر روی پرده می‌افتد. کار زائد و لازم به صورت کار لازم درمی‌آید، و حال آنکه بخشی از ثمرهٔ کار کارگر را سرمایه‌دار غصب می‌کند و اجبار هم صرفاً اقتصادی است، یعنی کارگر فکر می‌کند که به خاطر مزد مشغول زحمت کشیدن است، و حال آنکه اگر سرکشی کند یا دست به اعتصاب بزند، «سروکلّهٔ» اجبار غیراقتصادی به صورت دولت و قانون و چماق پلیس و زندان ظاهر می‌گردد. لذا مناسبات تولیدی در سرمایه‌داری پوشیده است و در برده‌داری سخت علنی.

مناسبات همیاری و تعاون در کار مولّد نمودار روشن وجود روح جمعی (Collectivisme) در انسان است که می‌تواند جامعه‌گیر شود. مناسبات

بهره‌کشی از فردگرایی بهیمی (Individualisme) برمی‌خیزد که ندا می‌دهد: همه کار کنید و بدهید تا من خوش باشم!

کسانی مدعی هستند که فردگرایی فطری انسانی است و لذا نظام سودورزانه و سوداگرانهٔ سرمایه‌داری نظامی طبیعی است، و جمع‌گرایی در وجود انسان نیست و تحمیل بر اوست. طی تاریخ همهٔ متفکران اجتماعی انسان را «اجتماعی» دانستند که بدون یاری جامعه اصلاً نمی‌تواند خاصیت نوعی خود را کسب کند که یکی از اهمّ آنها سخنگویی و اندیشیدن است.

در واقع، دانش امروز ثابت کرده است که غریزهٔ حفظ خود و غریزهٔ دلبستگی به نوع و نسل خود، یعنی خودخواهی و غیرخواهی، هر دو در انسان حتّیٰ پایهٔ ژنتیک دارد. این امر حتّیٰ در مورد نازل‌ترین نوع جانوران نیز صادق است. غریزهٔ خودخواهانه با تربیت درست جامعه می‌تواند از خودخواهی بهیمی، به قول چرنیشووسکی به «اگوئیسم عاقلانه» بدل شود که خیر خود را در خیر عمومی می‌جوید.

سوسیالیسم علمی خواستار «شعار یکی برای همه و همه برای یکی» است و ابداً فرد را به زیان جامعه یا جامعه را به زیان فرد مطلق نمی‌کند. تردیدی نیست که ایجاد هماهنگی فرد و جمع - چنان‌که پیش از این نیز توضیح دادیم - نیاز به ایجاد پیش‌زمینه‌های متعدد دارد.

جامعهٔ بشری به سوی همبستگی، همیاری و برادری، همگامی گام برمی‌دارد.

۳- شیوهٔ تولید: ترکیب نیروهای مولّده با مناسبات تولید به اشکال مختلف درمی‌آید که شیوهٔ تولید را به وجود می‌آورد و توالی و از پی هم آمدن شیوه‌های تولید بیانگر پویایی و دینامیسم تکامل تاریخی است. شیوهٔ تولید نظام اقتصادی جامعه را معیّن می‌کند که اگر آن را به نظام ساختاری طبقاتی بیفزاییم، زیربنای اقتصادی-اجتماعی را پدید می‌آورد، و اگر آن را همراه با روبنای جامعه و اشکال شعور و روان اجتماعی در نظر گیریم، کلّ نظام اجتماعی (فُرماسیون) را عرضه می‌دارد. پس در اینجا نیز مقولاتی به هم بافته شده که آنها را باید یکی‌یکی شناخت:

۱. نیروهای مولّده و مصالح و وسایل تولید
۲. مناسبات تولید و ساختار طبقاتی جامعه
۳. شیوهٔ تولید یا نظام اقتصادی-اجتماعی
۴. روبنای ایدئولوژیک و اشکال شعور و روان اجتماعی
۵. کلّ نظام اجتماعی یا فُرماسیون (صورت‌بندی اجتماعی)

فرماسیون‌ها که نوع تبلور، طول حیات، شکل بروز، انگیزه‌های درونی، رنگ یا «Coloris» مدنی و فرهنگی آنها با هم و حتّیٰ بین هم تفاوت‌های گاه ماهوی و گاه غیرماهوی دارند، در واقع در حکم انواع اجتماعی (Espèce) هستند که از هم زاییده شده‌اند.

لذا، شیوهٔ تولید غیر از زیربنا یا روبنا یا شعور اجتماعی یا روان اجتماعی است، و جزئی- ولی جزء عمده و بنیادین- از نظام اجتماعی است.

تاریخ نه درجا می‌زند و نه خود را عیناً تکرار می‌کند، و تکرّر که از مختصات قانونمندی پدیده است، در تاریخ با طبیعت یکی نیست. تکرار تاریخی همیشه با انواع ویژگی‌ها نه‌فقط در شکل، بلکه حتّیٰ در برخی جهات ماهیت همراه است، ولی از آنجا که قانون به طور عمده تکرار می‌شود، لذا ما از قانونمند بودن بافت تاریخ اجتماعی سخن می‌گوییم. سفسطهٔ منکران این قانونمندی این است که با بزرگ کردن تفاوت‌های ظاهری و برخی جهات ماهوی، می‌کوشند تا از بیخ و بن قانونمندی را منکر شوند و تاریخ را هبائی[1] و کائوتیک معرفی کنند. در این باره در گذشته سخن گفته‌ایم.

پویایی تاریخ سیر اعتلایی دارد و هر صورت‌بندی از دوران‌های مختلف (نطفه‌بندی، زایش، رشد، شکوفایی، تنزّل و زوال) می‌گذرد، یعنی یک سیر صعودی-نزولی را طی می‌کند، تا جای خود را به فرماسیون بالاتر و بغرنج‌تر بدهد. در فرماسیون‌های مرکّب از طبقات متناقض بهره‌ده و بهره‌کش، این مسیر سخت پررنج، پرآشوب و پرتصادم است. گاه برای زایش یا زوال آن، به اَشکال مختلف اِعمال قهر، اعمّ از مسلّح یا غیرمسلّح نیاز است، زیرا منظور ما از اعمال قهر، «تحمیل ارادهٔ نیروی انقلابی» است و این می‌تواند کاملاً

۱- پراکنده و بی‌نظم [ویراستار]

مسالمت‌آمیز باشد یا نیمه‌مسالمت‌آمیز یا تماماً با اعمال قهر مسلّحانه و جنگ و یورش همراه باشد. گفتیم تاریخ خود را تکرار نمی‌کند و در آن در عین جبر، اختیار، و در عین قانونیت، عدم تعیّن حکمرواست، و البته تا کنون جبر و قانونیت کفّهٔ اصلی و چربنده بوده است.

زیستنامهٔ افراد- علاوه بر مبنای ژنتیک و زیستی طبیعی آن که تنها به صورت استعدادها بروز می‌کند- در چارچوب این دوران‌ها و فرماسیون‌ها شکل می‌گیرد. زیستنامه تبلور فردی دوران تاریخ است و لذا از بند وجود خود و از بند دوران خود نمی‌توان فراجست و میدان تأثیر اراده و تدبیر آدمی محدود است، و قوی‌ترین شخصیت‌ها می‌توانند در جهت مقتضیات تکامل، عمل تسریع‌کننده یا بازدارنده انجام دهند که البته این خود به شخصیت نقش مهمّی عطا می‌کند.

همین پویایی تاریخ است که «جبر تاریخی» را با تمام ویژگی‌هایی که بدان اشاره کرده‌ایم به وجود می‌آورد، و حرکت سیلاب‌وار حوادث را که یکدیگر را می‌رانند، حتّیٰ از کنترل قوی‌ترین فردها و اراده‌ها بیرون می‌کشاند. بافت تاریخ بافتی است کِشسان (الاستیک)، و چنین نیست که جبر تاریخی در آن به صورت فرمان ارتشی درآید. شخص در تاریخ «میدان عمل» دارد و مانند سوارکاری است که در اسب‌ریس[1] معیّنی می‌تواند تا چندی سوار خوبی کند، ولی تنها تا چندی، و سپس اسب‌ریس‌ها و سوارکاران به‌کلّی دگرگون می‌شوند.

سفسطه‌گران این کشسانی بافت تاریخ، این رنگارنگی تکرّر تاریخی را نمی‌بینند و با تشبیه تاریخ به طبیعت، و با توقع آنکه همه‌چیز در تاریخ انسانی مانند فیزیک یا شیمی باشد، شناخت علمی تاریخ را محال می‌دانند. گذشته چراغ‌هایی است که از دور سوسو می‌زند و آینده بیابانی است شب‌زده.

پس نظام‌های تاریخی (که شیوهٔ تولید مهم‌ترین هستهٔ آن است)، انواع کیفی تاریخ و پلکان صعودی آن هستند، و بدون درک آنها، درکِ تاریخ محال است.

۱- میدان سوارکاری و اسب‌دوانی [ویراستار]

برحسب آنکه نیروهای مولّده در چه پایه‌ای از رشد باشد، و مناسبات تولید در جامعه و در عرصهٔ تولید چگونه مستقر گردد، شیوه‌های مختلفِ تولید پدید می‌گردد که روبنای خود را می‌آفرینند. البته در عین تقدّم وجود و عملکرد زیربنای اقتصادی-اجتماعی، روبنا چنان‌که به‌موقع نیز خواهیم دید، نقش منفعل ندارد، و دَرهَم‌تأثیری زیربنا و روبنا منحنی بغرنجی را طی می‌کند، ولی به طور عمده این زیربناست که مقام تعیین کننده و مشروط کنندهٔ خود را حفظ می‌نماید. اینک به بررسی شیوه‌های تولید و نظام‌های اجتماعی بپردازیم:

الف- همبود نخستین (Communauté primitive)

نخستین تبلور اجتماعی است که از تکامل گلّه‌ها و خویشاوندهای غارنشین نئاندرتال بیرون می‌آید و از مراحل مادرسالاری و پدرسالاری تا رشد جنینی طبقات و برده‌داری می‌رسد. می‌توان این دوران گذارمانند را نظام دودمانی پدرسالاری خواند که به‌ویژه در کشورهای آسیایی (و علی‌الخصوص ایران و عربستان) و آفریقایی نقش مهمّی داشته است، و با جان‌سختی دوام آورده. ما هنوز هم عشایر بسیار داریم و تا ۵۰ سال پیش یک سوّم اهالی ما عشیرتی بودند. البته عشایر ایران در چارچوب خود، هم فئودالیسم و هم سرمایه‌داری را جای دادند، ولی سُنن پدرسالاری و حتّیٰ بعضی اموال مشاع را نیز حفظ کردند.

بسیار از مؤلّفان و اندیشه‌وران باستانی مانند ارسطو در یونان وسِنِکا مشاور نِرون و فیلسوف رواقی در رُم، به وجود همبود نخستین و حادث بودن مالکیت خصوصی (البته به طرزی رُمانتیک، اسطوره‌وار و غیرعلمی) باور داشته‌اند و آن را «عصر طلایی» انسان می‌دانستند. در اساطیر مزده‌یسنه نیز دوران جمشید، چنین دورانی شمرده می‌شود. این را می‌توان اندیشه‌ای بی‌پایه شمرد. یا می‌توان آن را برخی دوران‌های متعادل نظام پدرسالاری در خاطرهٔ ریش‌سفیدان دانست که پس از آمدن مالکیت خصوصی و بردگی و تسلط نوکیسِگان و رواج ستم و جنگ و غارت، از دور درخشی فریبنده داشت. البته در واقع انسان هیچ‌گونه «عصر طلایی» در پشت سر ندارد، و چنین عصری

تنها در پیش رو است.

علاوه بر انگیزش‌ها و تحریک‌های درونی (مانند رشد نیروهای مولّده و نبرد طبقاتی)، انگیزش‌های خارجی مانند مهاجرت، تکاثر (فزون شدن جمعیت یک قبیله)، تصادم قبایل و جنگ، موجب درهم‌تأثیری تمدن‌ها می‌شد. بسیاری از جامعه‌شناسان به عامل مهاجرت‌ها اهمیت زیادی می‌دهند. مسلّماً باید پدیدهٔ هجرت اقوام و قبایل، و همراه آن یورش قبایل شبان به قبایل کشاورز، به‌مثابه یک عامل انگیزشی در تاریخ مطالعه شود، و حدّ و رسم آن بدون غلوّ و اغراق معلوم گردد. با آنکه موتور محرّک سیستم‌ها و از آن جمله سیستم‌های اجتماعی، در درجهٔ اوّل در فعل‌وانفعال عوامل درونی است، ولی نقش تأثیرات محیط (مثلاً در این مورد بحث: مهاجرت و جنگ) که خود به علّت همان عوامل درونی رخ داده و امری مستقل نیست، باید در مرزهای منطقی خود بررسی شود.

جنگ بین طوایف و قبایل، و اتّحاد قبایل، به علّت رقابت بر سر زمین یا قصاص (Vendetta) یا به نیّت غارتگری و اسیرسازی یا تمایل به فتوحات و جلوه‌گری‌های هوسناکانهٔ شاه یا سردار و عوامل دیگر درمی‌گرفته، و پیدایش دانشی به نام «جنگ‌شناسی» (Polémologie) کاملاً ضرور است. جنگ‌ها موجب نابودیِ یک سو، و ثروت و قدرتِ سویِ دیگر می‌شد، و به درآمیزی تمدن‌ها و نژادها و ستاندن غنیمت و باج می‌انجامید، و در روند تشکّل اقوام برده‌دار مؤثر بود.

از ادوار کهن زندگی انسان دو رسم شوم «آدمخواری» (Cannibalisme) و قربانی کردن انسان (Animopilis) تا دیری باقی ماند. قربانی اسماعیل (در اساطیر یهودی: اسحاق) و ایفی‌ژنی دختر آگاممنون در توریس، و تبدیل قربانیِ انسان به قربانی چارپا (مانند خر، شتر، و ذبح گاو و گوسفند)، یادآور این رسم است. چون کشتن اسیر نه‌تنها شدنی بلکه به عنوان «وَهن زائد» ضرور بود، لذا آدمخواری و قربانی کردن آدمیان، غرابتی نداشت. خشم خدایانِ طبیعت مانند توفان و زلزله و خشک‌سالی و طغیان و طاعون و وباَ و امثال آن را با قربانی کردن جوانان با وارد کردن ضربتی بر شاهرگ آنها و گرفتن خون آنها

در خمره‌ها و ریختن خون در پای بُت‌های خود چاره می‌کردند!

برای یک سرکرده گاه تا صدها نفر از بردگان و خدمهٔ او را قربانی یا زنده‌به‌گور می‌کردند، یا تا ماه‌ها به نام او کسانی را می‌کشتند تا پیک این جهان باشد. قربانی کردن کودکان معیوب و زنده‌به‌گور کردن دختران مرسوم بود.

در همین دوران است که طبقاتِ دربسته (کاسْت) و «اتحادیه‌های سری اشراف» پدید می‌شود. افراد کاست‌ها حق ازدواج با افراد کاست دیگر یا انتقال از کاست خود به کاست دیگر را نداشتند، و قوانینِ سخت، اَعمال مختلف تجویز یا تحریم می‌کرد (Tabou). گیاهان یا جانوران معیّن، نیاکان طایفه یا توتِم (Totem) آن شمرده می‌شدند. نِتاج[1] زورمندان قبیله دعوی برتری نژادی می‌کند. زن و برده و تهی‌دست و ناتوان تحقیر می‌شود.

در همبود نخستین، به‌ویژه به هنگام استقرار نظام طایفه‌ای مادرسالاری (Matriarcal) کار بر اساس همیاری (تعاون) و مالکیت بر اساس همبازی (اشتراک) بود. واژهٔ پهلوی همبائیک (در آذربایجان «هامپا») تا دوران ساسانی مرسوم بود. این شیوهٔ کار و مالکیت، ثمرهٔ ضرور و ناگزیر سطح بسیار نازل افزار تولید و شیوهٔ کار مولّد بود: عملاً «اضافه تولید» وجود نداشت. زنان محصولات گردآمده یا شکار را بین افراد طایفه (در پهلوی «ویس») تقسیم می‌کردند. این خصلت همبودی حتی زمانی که ژانس‌های مادرسالاری به قبایل بزرگ پدرسالاری بدل شدند، تا حدّ زیادی ادامه یافت.

ریش سفیدان (به‌ویژه آنهایی که بین آنها حیله‌گر و پرتحرّک بودند)، جادوگران و کَهَنه، سرداران بی‌باک و زیرک، به‌تدریج در قبیله موقعیت ممتاز کسب کردند و در شوراهای قبیله نقش رهبر و سرکردگی را به دست گرفتند. آنها به‌تدریج بر مزایای فردی خود افزودند و البته این روند سده‌ها طول کشید تا سرانجام خود را از کار مولّد بالمرّه معاف کردند. در اثر رشد افزارهای تولید و جنگ و شکار، رام کردن ستور و سگ و و طیور و ماکیان‌ها، دست یافتن به آتش مصنوعی، جدا شدن حرفه‌ها، تنوّع اشکال خانوادگی و صدها تحوّل ریز و درشت دیگر (که هر یک طی سالیان بس دراز رخ داد)، تولیدِ بیش از مصرفِ

۱- نسل و نژاد [ویراستار]

قبیله میسّر شد. قشر قدرتمند از وضع ممتاز خود برای انباشتن ثروت، به‌ویژه با استفاده از کارِ بردگان، سود برد. اَشکال اشتراک و تعاون کهن فروپاشید. هسته‌های بردگی، طبقات متناقض، بهره‌کشی، دولت، سپاه، معبد، قوانین و رسوم به سود نظم موجود و قشر ممتاز، وسایل مجازات سرکشان، اَشکال فکری و عقیدتی مربوطه و غیره پدید شد.

قشر ممتاز وقت فراغت فراوانی یافت تا به مال‌اندوزی، عیش و نوش، تفریح و شکار، جنگ و سیاست بپردازد. با داشتن زنان بسیار، مهم‌ترین خانه و خانواده قبیله باشد. بیهوده نیست که «فرعون» یعنی «خانهٔ بزرگ». واژهٔ پادشاه در ایران گویا از ترکیب واژهٔ سومری «پاتسی» (شاه) و «خشایشیه» پارسی باستان (فرمانده) آمده باشد. به هر حال، قدرت و ثروت، کلانتران قدیمی را به پادشاهانِ دَم‌به‌دَم پرقدرت‌تر بدل می‌کند، تا آنجا که ظلّ‌الله و حتّی[۱] خود خدای روی زمین می‌شوند.

در آنچه که «شیوهٔ تولید آسیایی» نام گرفته، نظام‌های پدرسالاری عشیرتی در ایلات و روستاها و اصناف و خانواده، آثاری ولو خفیف از خود باقی گذاشته‌اند. همکوشی (Corporation) بسیط بردگان و کارگران آزاد که در بین‌النهرین «مانا» نامیده می‌شد، بر بازده کار افزود و جامعه را از مرحلهٔ وحشیگری و بربریت به‌تدریج به سوی شهرنشینی و تمدن سوق داد. در ۷-۶ هزار سال پیش، تمدن‌های اوّلیه در سراسر جهان کهن شکفتند.

ب- بردگی

نظام بردگی را می‌توان به دو نوع شرقی و غربی تقسیم کرد. یا می‌توان آن را به مرحلهٔ نازل و کم‌رُشد و مرحلهٔ عالی و رشد و نضج‌یافته تقسیم نمود. نمونهٔ اوّل بردگی در مصر و تمدن‌های بین‌النهرین و چین و غیره، و نمونهٔ دوّم بردگی در یونان و سپس در امپراتوری رُم است که به اوج برده‌سالاری رسید، اگر بتوان برای نظام وحشیانهٔ برده‌سالاری اوجی قائل شد. دو طبقهٔ اساسی برده‌داری، برده‌دار (خواجه، مولا، سرور) و برده است (که در فارسی بنده و

رِیدَک[1] نیز اصطلاح شده است).

در نظام بردگی خاورزمین، به علّت وجود زمین خشک و بی‌آب و بیابان‌های ریگزار و سوار نشدن آب شطها به زمین‌های مرتفع، ناچار به تُرعه‌کشی و چاه‌زنی و آبیاری دقیق نیاز بود، و همین امر موجب می‌شد که شاهان نقش بزرگی در تأمین آب کشاورزی و سرمیرابی کسب کنند و بر حفر کاریزها و تقسیم آب شطها و نهرهای انشعابی نظارت نمایند.

البته سرنوشت بردگان که در اثر اسارت در جنگ یا وامداری و فقر به این نصیبهٔ فلاکت‌بار دچار می‌آمدند در نظام شرقی یا غربی تفاوت چندانی با هم نداشت و حتّیٰ می‌توان گفت در برده‌داری رُم به علّت انبوهی بردگان و قدرت و جبروت و تفرعن برده‌داران، خشونت تا حدّ کشتن زیادتر بود. این بابای برده‌داری است. حتّیٰ در کلبهٔ «عمو توم» و «راه آزادی» و «ریشه‌ها» که رمان‌نویسان ادوار مختلف در وصف بردگی سیاهان آمریکا در آغاز رشد نظام بورژوایی در ایالات متحده نگاشته‌اند، ما با همین خشونت ددمنشانه روبرو هستیم.

در نظام برده‌داری کهن، بردهٔ تیره‌روز پس از شاهان و شاهزادگان و دیگر کاخ‌نشینان، پس از کاهنان و خدّام معابد، پس از سپهسالاران و سرهنگان و نقیبانِ به زورگویی خو کرده، پس از مالکان زمین، پس از بازرگانان و رباخواران و برده‌فروشان ثروتمند، پس از پیشه‌وران و دهقانان و سربازان آزاد و مستمندان برده نشده، جای داشت. یعنی هرم سنگین‌وزنی را بر دوش می‌کشید. یا ستیغ[2] آن فرعون، شاه، پاتسی، فغفور، رای[3]، رت‌بیل، شار و غیره بود که خود را خدا یا نیمه‌خدا می‌شمرد.

منابع بردگی علاوه بر جنگ و وام، می‌توانست هدیه، ارث، غصب، و حتّیٰ کرایه باشد. اسنادی دربارهٔ کرایه دادن برده وجود دارد.

کاربرد از غلامان و کنیزان، همشهری یا خارجی، سیاه یا سفید، خدمت در خانه، حضور در مَرکب صاحب، کار در ظلمات معادن سرب و نقره،

۱- غلام‌بچه [ویراستار]

۲- ستونِ راست‌ایستاده [ویراستار]

۳- راجه یا پادشاه هندی [ویراستار]

پاروزنی بی‌وقفه در کشتی، جنگ در پیاده‌نظام، کشت‌وکار با زنجیر به پا، شاگردی پیشه‌وران بود. برده برحسب آنکه پیر باشد یا جوان، زن باشد یا مرد، زیبا باشد یا زشت، ماهر باشد یا ناماهر، باسواد باشد یا بی‌سواد، همشهری باشد یا بیگانه و غیره، در بازار نخّاسان (برده‌فروشان) بهای متفاوت، و در نزد ارباب سمَت و شغل مختلف داشت.

برده‌دار می‌توانست با او همخوابه شود، او را بکشد، او را به آلت هوس‌های گوناگون خود مانند پاشویی، تن‌مالی، دربانی، جاروکشی، طبّاخی، مشّاطه‌گری و غیره و غیره بدل سازد. مجازات بردگان گاه وحشتناک بود. افکندن در حوض مارماهی، پیش تمساح، در قفس شیرها، شقّه کردن بین دو درخت، سر بریدن، بر دار کردن، خفه کردن، قربانی کردن، برده‌ای را در جنگ گلادیاتوری به کشتن بردهٔ دیگر مأمور ساختن، به دم اسب بستن، سوزاندن و غیره و غیره شمّه‌ای از این مجازات‌هاست.

برده یک بار و دوبار داغ می‌شد و بردهٔ فراری علامت خاص داشت، و فرارش خواه به حکم حمورَبی در بین‌النهرین، و خواه به حکم سیلّا در رُم، بادَفرَه سنگین داشت، و اگر کسی داغ بردهٔ فراری را می‌زدود، مجازات می‌شد.

«عبدالله مبارک گوید غلامی خریدم. گفتم: «چه نامی؟» گفت: «تا چه خوانی.» گفتم: «چه خوری؟» گفت: «تا چه خورانی.» گفتم: «چه پوشی؟» گفت: «تا چه پوشانی.» گفتم: «چه خواهی؟» گفت: «بنده را با خواست چه کار!»

نگویَمَت که چنین باش یا چنان با ما
تو پادشاهی و با بنده هرچه خواهی کن!

این داستان غم‌انگیز و زیبا وصف بردگان قرون وسطایی کشور ما، و خودِ داستان دارای روح عرفانی است، ولی برای آن دوران‌های شوم نمونه‌وار است. آیا ما مطمئنیم که در نیاکان ما برده‌ای اسیر نبوده؟ احدی نمی‌تواند مطمئن باشد. اربابان سیاست برده‌داری داشتند. در قابوسنامه فصلی است در آداب رفتار با بردگان و بندگان که خواندنی است. اربابان با ایجاد تفرقهٔ نژادی و سرزمینی و عقیدتی و شغلی بین بردگان، آنها را به جان هم می‌انداختند. در

رُم باستانی، نبرد بردگان یک ارباب با گروه بردگان ارباب دیگر، سخت باب بوده است. بردهٔ جاهل به خاطر اثبات بزرگواری ارباب خود، هم‌زنجیر خود را می‌کشت. ستم و جهالت بازو به بازو می‌روند. تا فقر و جهالت باقی است، ستم باقی است. تا ستم باقی است، فقر و جهالت باقی است.

چنان‌که گفتیم، در نظام بردگی خاورزمین تسلط شاه بر مجاری آب او را سخت نیرومند می‌کرد و به خداشاهی (دسپوتیسم شرقی) می‌رساند و عملاً او مالک جان و مال و ناموس کشور بود، یعنی «بردگی جمعی» بود. همه برده بودند.

همه بندگانیم خسرو پرست
من و گیو و گودرز و هر کس که هست

ویل دورانت در «*تاریخ تمدن*» خود به‌درستی یادآور می‌شود که یونانیان بردگان شرقی را از بردگان دیگر خوارتر می‌شمردند، زیرا می‌گفتند که آنها به بندگی شاهان مستبد و جبّاران (تیران‌ها) خو گرفته‌اند و لذا حرجی نیست که با آنها رفتاری هرچه خشن‌تر شود.

اگر در نظام بردگی خاوری، بردگی به طور عمده خانگی می‌ماند و بردگان محلی (شهریک) و خارجی (اَناشهریک) به غلامان وثاقی (پیشخدمت) و سرایی (نوکر) تقسیم می‌شدند و غالباً افزار اطفای هوس‌ها و شهوات بودند، در نظام بردگی غربی (به‌ویژه یونان و رُم باستان) علاوه بر اینها، کار برده در تولید، اعمّ از پیشه‌وری و معدن و کشاورزی نیز مرسوم بود. در آغاز، بردگان در یونان به همه کار نمی‌پرداختند، ولی بعدها در اثر کثرت برده، که اکثریت مطلق جامعه بود، در آتن و اسپارت و تب و نگارا و کورنت و غیره، برده به همه نوع کار وادار می‌شد.

شرکت برده در تولید کشاورزی در رُم در لاتیفوندیا (کشتزار بزرگ) از دوران کنسولی، و سپس امپراتوری، سخت مرسوم شد. آنها به‌مراتب ارزان‌تر از دهقانان آزاد بودند. ولی آنها بی‌رغبت کار می‌کردند. لذا افزارها را بی‌محابا به کار می‌بردند و می‌شکاندند. این امر باعث انحطاط کشاورزی شد. به‌علاوه، رُمی‌های آزاد پایتخت و «مونی‌سیپ»ها (شهرستان‌ها) که «پلب» نام داشتند،

خواستار نان و تماشای سیرک به شکل مجّانی بودند، و این طفیلی‌گری عمومی در انحطاط رُم تأثیر فراوان داشت.

برخی از مورّخان غربی که به «مرکزیت اروپا» در ایجاد تمدن جهانی (Europo-centriome) معتقدند، بر آنند که رُم توانست در تاریخ- با مستثنیٰ کردن سدهٔ بیستم- یک زندگی مجلل رفاهی، بالاتر از سدهٔ نوزدهم در اروپای غربی به وجود آورد. البته این دعوی از جهت شکوه شهر یک میلیونی رُم به واقعیت نزدیک است، ولی اکثریت اهالی بردگان و پلب‌ها فقیر بودند و مناسبات انسانی در این شهر وحشتناک بود. صلح دویست سالهٔ رُمی (Pax Romana) در دوران «پرین‌سی‌پیات» یا دور اوّل امپراتوری، و سرریز ثروت از شرق و غرب، موجب شد که طلا را در سطل‌ها می‌فروختند و شکوه داخلی خانهٔ پاتری‌سین‌ها مایهٔ رشگ اشرافیت دوران رنسانس بود. در خاورزمین، یورش اقوام مهاجر و تصادم‌های خونین دولت‌ها، امر «تداوم فرهنگی» را که شرط مقدم شکوفایی آن است، دشوار می‌ساخت.

تحوّل نظام بردگی به فئودالیسم در شرق و غرب عیناً یکسان نیست، ولی وجوه مشترک ماهَوی زیاد است. مثلاً در مقایسهٔ سقوط رُم غربی و شاهنشاهی ساسانی، که هر دو در اواخر عمر خود به غول‌هایی بر پای گِلین بدل شده بودند، هم نااستواری درونی بود و هم یورش از خارج. خیزش مزدکیان و سپس هجوم اعراب مسلمان، شاهنشاهی سیصد سالهٔ ساسانی را خرد کرد. خیزش بردگان سیسیل و بعدها سپارتاکوس، و یورش اقوام مسیحی ژرمنی، حکومت کهن رُم را از پا درآورد. در همه‌جا ما با یک بینش مخالف، با یک نیروی شورشی، با یک فشار خارجی، با یک انحطاط و پوسیدگی اجتماعی، یعنی به نحوی با عوامل عینی و ذهنی انقلاب روبرو هستیم. منتها نباید انتظار داشت که در آن سطح تمدن، انقلاب به آن درجه‌ای از انسجام برسد که در عصر ماست.

با همهٔ شوم و خونبار بدون نظام بردگی در خاور و باختر، دولت‌های برده‌سالاری کار عظیمی در تکامل مادّی و معنوی انسان کردند. متأسفانه سیر تکامل جامعهٔ انسانی هنوز چنین است، و در عصر ما نیز از خشونت آن کاسته

نشده، و اگر پمپه و کراسوس با شمشیر به ناورد بردگان می‌رفتند، کارتر و ریگان سلاح اتمی در دست، زحمتکشان جهان را تهدید می‌کنند.

ج- فئودالیسم (یا نظام ارباب-رعیتی)

مورفولوژی و تبلور ظاهری فئودالیسم نیز برحسب زمان و مکان در جهان ما بسیار رنگارنگ است. ماهیت آن، یعنی بزرگ مالکی و بهره‌کشی از دهقان مولّد بر اساس دو نوع اجبار اقتصادی و غیراقتصادی همه‌جا یکی است، ولی در جزئیات و مظاهر و پدیده‌ها تنوّع عجیبی حکمرواست. مثلاً در خاورزمین، نظام پدرسالاری و بردگی (به طور عمده خانگی) و بزرگ‌مالکی فئودالی با هم همزیستی (Coexistence symbiotique) یافتند. لذا همیشه از فرماسیون‌ها به طور عمده، به طور برآیند، به طور جوهری و ماهَوی سخن در میان است، با قبول این نکته که تنوّع مورفولوژیک عظیمی را نشان می‌دهند.

سفسطه‌گران مخالفِ جامعه‌شناسی علمی با عَلَم کردن این تنوّع مورفولوژیک و انکار آن، وحدت جوهری یا قانونیت تاریخ را نفی می‌کنند، یا برای هر «تمدن بسته»ای قوانین خاص خود را می‌آورند. برای آنها قوانین عام و جهان‌شمول وجود ندارد!

در تئوری فرماسیون‌ها هرچه در این باره بگوییم کم گفته‌ایم، زیرا فرماسیون‌ها از جهت زمانی، مکانی، سرعت تکامل، شکل بروز، در عین وحدت جوهری با هم فرق دارند و جا برای سفسطهٔ خوش‌ظاهر و عِلم‌نما فراخ است. اگر سفسطه به آنجا برسد که بتواند نفی «توالی جهان‌شمول فرماسیون‌ها» را ثابت کند، در آن صورت تکامل اجتماعی با تکامل طبیعی تفاوت وجود می‌یابد: یکی قانونمند است و دیگری بی‌قانون. یکی با نظام است، یکی با هِباء. و این گمراهی دارای عواقب دور و دراز است که کمترینش تخلید[1] و جاودانی ساختن بهره‌کشی است.

باری، فئودالیسم شرقی که آن را گاه «شیوهٔ تولید آسیایی» نامیده‌اند، در ذات خود نظام تیولداری و ارباب-رعیتی است. حالا بگذار در ایران تیولدار

۱- جاوید و پاینده ساختن [ویراستار]

قزلباش باشد و در فرانسه فئودال (یک سنیور آرشی دوک)؛ این شیعی باشد آن کاتولیک؛ این جامه‌های گشاد بپوشد و تاج قزلباشی بر سر گذارد و آن جامه‌های تنگ و کلاه پَردار؛ این زمین بنشیند و آن بر صندلی؛ این با دست غذا بخورد و آن (لااقل از زمان لویی ۱۴ به بعد) با قاشق و کارد و چنگال؛ این موافق قوانین پنج اصل بهره‌کشی کند و آن موافق بیگاری و بهرهٔ جنسی و نقدی؛ این شهرنشین باشد و آن در کلات کاخ‌مانند خود ده‌نشین، و غیره و غیره.

دو طبقهٔ اصلی جامعهٔ فئودالی، بزرگ‌مالک و رعیت است، که خود آنها به صوَر و اَشکال مختلف درمی‌آیند. املاک سلطانی و وقف و اشرافی و تیول (سیورغال یا اَقطاع) از سویی، و املاک دهقانی از سوی دیگر وجود دارد. رعیت در شرق قانوناً آزاد و عملاً بنده است. در غرب، سِرفْ به زمین اربابی بسته شده و در روسیه کِرِپاستنیک[1] قانوناً خرید و فروش می‌شود. رعایا روی زمین اربابی کار می‌کنند و بهرهٔ جنسی و نقدی می‌پردازند، و سیورسات مختلف می‌دهند، و برای ارباب بیگاری می‌کنند.

برخی اقوام مانند اسلاوها و ژرمن‌ها بدون گذراندن بردگی وارد نظام فئودالی شدند. چنان‌که مغولستان بدون طی دوران فئودالیسم رشدیافته و سرمایه‌داری وارد راه رشد غیرسرمایه‌داری و سوسیالیسم شد.

جامعه‌های شرقی به علل گوناگون تا هزاره‌ها در چارچوب نظام فئودالی منجمد شدند. مثلاً در ایران فئودالیسم از اواخر اشکانیان نطفه بست و در دوران ساسانی، و به‌ویژه در عصر خسرو اوّل ساسانی، به رونق رسید. اوج فئودالیسم ایرانی پس از اسلام در عصر سامانی و سلجوقی تا پیش از حملهٔ مغول و سپس مدتی در عصر صفوی (عباس اوّل تا دوّم) بود. سپس فئودالیسم ایران سر به نشیب نهاد و با فشار استعمار به سوی نوعی سرمایه‌داری وابسته رانده شد. روی‌هم، فئودالیسم در کشور ما عمری قریب سه‌هزار ساله یافت و موجب رکود و لذا تکرار مکرّر و تقلید گذشته (اقتداء یا Épigonisme) شد.

جامعهٔ فئودالی ما جامعهٔ رنج‌خیز و پُربَلیّه‌ای است. جان‌سختی نظامات

۱- دهقان وابسته به زمین [ویراستار]

عشیره‌ای در ایران، امنیت شهرها و روستاها را دائماً مختل می‌ساخت. قدرت مستبدهٔ شاهان و عمّال‌شان محلی برای تنفّس نمی‌گذاشت. راهزنی و دزدی فراوان بود. یورش‌های خارجی هر چندی یک‌بار تکرار می‌شد و پس از حملهٔ عرب، ما با هجوم غُزهای سلجوقی و سپس مغول و تاتار و سپس تیمور و آنگاه خانان ازبک و خوندکاران عثمانی و سرانجام افغان روبرو هستیم. هر یورشی بلیّه‌ای بود خون‌بیز و ویرانی‌گستر که سرنوشت انسان را چون توده‌ای غبار در قبال نهیب تندبادی خشمناک در هم می‌پراکند. در این شعر، گویی این سرنوشت منعکس است:

شنیدم بلبلی، بی‌خانمانی
به گلشن شد که سازد آشیانی
به دوش ناله خاشاکی کشیدی
به دست نغمه‌اش بر خاک چیدی
صبا دامن‌فشان بر وی گذر کرد
دمِ افسونگرش در وی اثر کرد
چنان زد بر بساطش پشت‌پایی
که هر خاشاکِ آن افتاد جایی

در این جامعهٔ بی‌جنبش و راکد، در ایّام صلح، نوبت غارتگری و ستمگری دربار و درباریان و دیگر قدرتمندان جامعه بود. لذا بسیاری به گوشه‌نشینی در خانقاه‌ها و صومعه‌ها، و زمره‌ای به عیّاری و جنگ و آشوب داخلی شهرها یا درویشی و خانه‌به‌دوشی می‌پرداختند. ادبیات ما که از اشک و ضجّه سرشار است، ثمرهٔ این نظام خِتام‌ناپذیر ستمگرانه است.

امّا فئودالیسم در غرب، پس از دورانی خاص که برای همطراز شدن تمدن‌های قبیله‌ای طوایف با متروپُل برده‌داری (رُم) و تشکیل دولت‌های جدید مانند انگلستان، فرانسه، جمهوری‌های ایتالیا، شهرهای تجارتی آلمان (هانزا)، امپراتوری مقدّس ژرمنی رُم(!) و غیره لازم بود، و کلیسا به دنبال توصیه‌های سنت‌اوگوستن حکومت الهی و ناسوتی را در وجود پاپ ادغام کرد و جنگ‌های صلیبی طی قریب ۲۵۰ سال دستاوردهای تمدن سنکرتیک و

ترکیب عرب را با تمدن غرب کوک زد، از سدهٔ سیزدهم پای در جادهٔ پیشرفت نهاد. رفورماسیون مذهبی مارتین لوتر و ژان کالون، هومانیسم اراسم، طغیان فلسفی بیکن و دکارت و سپینوزا، کشفیات نجومی کپلر و کوپرنیک و گالیله، یافت‌های علمی پراسلس و نیوتن، اختراع ماشین چاپ، کشف آمریکا، کشف جادهٔ دریایی هندوستان و به طور کلّی اکتشافات جغرافیایی و نخستین گام‌های استعماری، تب طلا و غارت آمریکای لاتین و رونق دریازنی، پیدایش سلطنت‌های متمرکز، شورش‌های مختلف مانند شورش مولرها و ژاکری و غیره و غیره، جامعهٔ فئودالی غرب را برخلاف شرق به جوش و خروش واداشت.

آسیا دو بار دستاوردهای فرهنگی خود را به اروپا داد. یک بار از راه کرت و یونان به‌وسیلهٔ مصر و فنیقیه، و بار دیگر از راه جنگ‌های صلیبی و مسافرت ماژلان‌ها، واسکودوگاماها و مارکوپولوها. نقش «کاتالیست» بیزانس را هم که از آسیا می‌گرفت و به اروپا می‌داد، فراموش نکنیم. لذا «اروپا، مرکز تمدن» دروغ است. ولی این درست است که اروپا مرکز بسیار مساعدی برای رشد بود. در این سرزمین‌های مرطوب، مردابی، مه‌آلود، پرجنگل و معتدل، گیاه تمدن بهتر بالید تا در ریگزارها یا سرزمین‌های جدامانده و دوردست.

فئودالیسم غربی را به سه دوره تقسیم می‌کنند، و دورهٔ اخیر که به طور عمده بهرهٔ نقدی جای بیگاری و بهرهٔ جنسی را می‌گیرد، دورهٔ سلطنت‌های متمرکز و مستبد است. بورژوازی که «زمرهٔ سوّم» نام داشت (در مقابل اشراف شمشیر و اشراف ردا)- و بعدها پرولتاریا «زمرهٔ چهارم» نام گرفت- دور و بَر شاه را گرفت و گفت:

“und der könig absolut, wenn er unseres willen tut”

یعنی اگر شاه مجری ارادهٔ ماست، بگذار دارای حکومت مطلقه و مستبده باشد. به دست شاه بورژوازی اشراف، و به دست کارگران شاه را سرکوب کرد و آقای جامعه شد.

بورژوازی از آرزوی‌های عدالت و مساوات‌جویانهٔ طبقات زحمتکش استفاده کرد و آنها را به دنبال خود کشید. لاک در انگلستان، روسو به دنبال

او در فرانسه، تئوری غلط «پیمان اجتماعی» (Contrat social) را که دهها اندیشمند پیش از آنها از دوران فلسفهٔ یونان منشأ پیدایش دولت می‌دانستند، به سود خلق تعبیر کردند. مثلاً اگر هابس می‌گفت که پیمان اجتماعی به دولت حق می‌دهد که مانند جبّار عبری (لویاتان) بر جامعه سیطره یابد، لاک این پیمان را دلیل بر حاکمیت خلق می‌دانست، و روسو به دنبال او از این حق سخن گفت، و روبسپیر اجرا کنندهٔ وصایای فلسفی-اجتماعی روسو شد، کاری که لنین با وصایای فلسفی-اجتماعی مارکس و انگلس انجام داد.

بورژوازی به دست انقلابیون صدیقی مانند روبسپیرها و سن‌ژوست‌ها مردم را به دنبال خود کشید و بساط ورسای‌ها و باستیل‌ها را برچید. وقتی خود مسلّط شد، انقلاب را سرکوب کرد و نظام مزدوری و استعمار را با همهٔ جنایات فجیع آن برقرار کرد و «توده‌های فضول» را که خواستار امتیازات بودند، مثلاً در فرانسه، در انقلاب‌های ۱۸۳۰ و ۱۸۴۸ و ۱۸۷۰ از صحنه راند و آقایی خود را تثبیت نمود.

د- سرمایه‌داری

نسل ما هنوز در دوران سرمایه‌داری به‌سر می‌برد که آخرین جامعهٔ طبقاتی مبتنی بر بهره‌کشی انسان از انسان‌ها و ملّتی از ملّت‌هاست. و این آخری، استعمار و نواستعمار نام دارد. سرمایه‌داری ابتدا مرحلهٔ رقابت آزاد و ماقبل انحصارها را گذرانده. سپس انحصارها تشکیل شدند و سود متوسط سرمایه‌داری را به سود حداکثر بدل کردند. آنگاه انحصارها و دولت‌های سرمایه‌داری لحیم شدند و دولت در امور مختلف برای تسهیل کار بهره‌کشی سرمایه‌داری تحت عنوان اجرای «قوانین دولتی» مداخله کرد، و سرمایه‌داری انحصاری دولتی پدید شد، و در نتیجهٔ ادامهٔ تمرکز سرمایه، انحصار نیز به انحصارهای فراملّیتی تبدیل شدند که در آن انحصارهای چند ملّت شرکت دارند.

سرمایه‌داری نه‌تنها با خون زحمتکشان سر کار آمد، بلکه بلافاصله در روند انباشت سرمایه، دست به غارت خودی و بیگانه گشود و سرمایه‌ای که گرد کرد، تنها از راه غصب ارزش اضافی کار کارگران نیست، بلکه نتیجهٔ

تاراج سراپای جهان است که سرمایه‌داران آن را میان خود تقسیم کردند و به چاپیدن بی‌امان منابع ثروت و نیروی کار آن کشورها مشغول شدند.

در تاریخ، نظامی چنین حریص و حیله‌گر و بی‌رحم نبود. تا کنون سرمایه‌داری ده‌ها جنگ کوچک و بزرگ، محلی و جهانی، به راه انداخته و ده‌ها میلیون جوان را به گورستان فرستاده، و خود بر ثروت، میزان غارت، دامنهٔ عیش و عشرت خود افزوده است.

سرمایه‌داریِ همراه خود گورکن خود، یعنی پرولتاریای صنعتی را که فاقد افزار تولید است و لذا مایل نیست نوع جدیدی مالکیت خصوصی را جانشین نوعِ کهن کند، بلکه مایل است ریشهٔ جهنمی بهره‌کشی و مالکیت خصوصی را بَرکَنَد، به وجود آورده است.

پرولتاریا بسیار زود ایدئولوژی انقلابی خود را به دست روشنفکران انقلابی ایجاد کرد، چون خود او قادر نیست از حدّ خودآگاهی صنفی و سندیکایی- به علّت محدودیت‌های خود- بالاتر رود و لذا این وظیفه به گردن گروهی از دانشمندان خرده‌بورژوایی انسان‌دوست و صدیق در علم افتاده است. اتّحاد فلسفهٔ انقلابی و جنبش انقلابی پرولتاریا که قلب آن فلسفهٔ است، اتّحاد کسانی که در روند تولید رنج می‌برند و کسانی که برای چارهٔ این رنج می‌اندیشند، جنبش انقلابی عصر ما را پدید آورده است.

اگر نسل ما دچار این شوربختی است که در جامعه‌ای از «جهان سوّم» در درون نظام سرمایه‌داری وابسته پدید شد، این خوشبختی را نیز دارد که در دوران تشکّل دولت‌های انقلابی کارگران، جنبش انقلابی کشورهای رشدیافتهٔ سرمایه‌داری و جنبش رهایی‌بخش ملّی پدید شده است. یعنی در دورانی که افق نورانی رهایی کامل انسان از عذاب دیرینه‌اش پرتوهای امیدبخش خود را نشان می‌دهد.

طبقات سرمایه‌داری جهانی می‌کوشند تا با اتّحاد خود بر اساس جهان‌وطنیِ پول و سود، و با استفاده از قدرت و تجربهٔ بی‌پایان خود، جنبش انقلابی را فکراً و عملاً خرد کنند. کوه‌های البرز «کتاب» در ردّ فلسفهٔ انقلابی نوشته شده است.

طبقات سرمایه‌داری جهانی می‌کوشند بخش میانی جامعه را با استفاده از گرایش مالکانه و کاسبکارانه‌اش به ذخیرهٔ خود بدل سازند و محرومان جهان را منفرد و متفرّق نمایند.

نبرد عجیبی در گرفته است.

خاصیت این نبرد آن است که در دوران نخستین انقلاب عظیم علمی-صنعتی تاریخ می‌گذرد که از آن هم جناح انقلابی و هم جناح ضدانقلابی استفاده می‌کند. جنگ جهانی به فاجعه و خودکشی بشریت بدل شده و نمی‌تواند حلّال باشد.

هنوز سرمایه‌داری جهانی قادر است از ملّت‌گرایی، خرافات، جهالت، نیاز و فقر ملّت‌ها، شعبده‌های سیاسی، تهدیدهای نظامی ماهرانه، استفاده کند و می‌کند.

ما اکنون (۱۳۶۲) در روند تبلور سریع انواع جنبش‌های مترقی هستیم، مانند:

- جنبش سندیکایی جهانی برای نیل به حقوق صنفی
- جنبش صلح برای نیل به همزیستی و خلع سلاح و تشنج‌زدایی
- جنبش رهایی زنان از بی‌حقوقی اجتماعی
- جنبش ضد نژادگرایی سفیدپوستان، مانند مبارزه علیه حکومت پره‌توریا
- جنبش استقلال‌طلبانهٔ خلق‌های دربند و رانده شده، مانند خلق عرب فلسطین
- جنبش نبرد برای پاکیزگی محیط‌زیست

نباید نبرد کار و سرمایه را که در درون این نبردهای گوناگون جریان دارد ساده گرفت. نباید دشمن را ضعیف و بیچاره شمرد. امپریالیسم یورش عظیم خود را با حدّ اعلای درآمیزی قساوت با حیله، از آغاز دولت‌های کارتر و به‌ویژه ریگان، آغاز کرده است. متأسفانه امپریالیسم هنوز می‌تواند از دعاوی ملّی‌گرایانهٔ حتّیٰ کسانی که خود را مانند رهبری مائوئیست چین، انقلابی و سوسیالیست می‌نامند، به حدّ زیادی استفاده کند.

پیش‌بینی فراز و نشیب و طول زمانی این نبرد دَرهَم و پیچیده مشکل است، ولی گرایش تاریخ در جهت عدالت اجتماعی، صلح و ترقی است، و لذا می‌توان به پیروزی خیر بر شرّ به طور کلّی مطمئن بود.

ه - سوسیالیسم (جامعه‌گرایی)

سرمایه‌داری آخرین نظام طبقاتی است. از آن پس، برای اوّلین بار بشری که در اثر شناخت قوانین جامعه بر آن مسلّط و لذا مختار شده، وارد عرصهٔ تاریخ واقعی انسانی می‌شود و عصر جامعه‌گرایی آغاز می‌شود. این چرخشِ کیفی عظیمی است که آن را می‌توان با انشعاب سوّم جامعه به طبقات متناقض نظیر گرفت، یکی در جهت پیروزی اهریمن، و این یک در سمت ظفرمندی یزدان.

سوسیالیسم آغاز حل کلیهٔ تناقضات مادّی و معنوی جامعه‌ها و سپس کل بشریت و اعتلا به سوی کمونیسم است. برخی می‌پرسند: خوب! بعد چه؟ والت ویتمن رستو می‌گوید: «پس از آنکه انسان به عصر مصرف وسیع رسید، آنگاه دوران کسالت (boredom) فرامی‌رسد!! این فقر تفکر یک جامعه‌شناس پُرمدّعای امپریالیستی است.

حل تناقضات درونی جامعه اوّلاً به معنای آن نیست که تناقضات نوینی پدید نخواهد شد. منتها این بار حل آن به اعمال قهر انقلابی از پایین نیاز ندارد و خود جامعه حل می‌کند. ثانیاً حل تناقضات جامعهٔ انسانی تازه به معنای عمل بشریت متّحد علیه بلایای طبیعی جهان ما و جهان بزرگ، و گسترش فرهنگ در کیهان است. وظیفه‌ای بی‌پایان و عظیم و دشوار که ابداً کسالت‌زا نیست.

چندهزار سال انسان در خم یک کوچه- تناقضات درونی خاندان بشری- معطّل ماند. وقتی که از این خم بگذرد، تازه پای در صحرای فراخ تکامل واقعی می‌گذارد.

آنگاه می‌فهمد که چه دوران قیرگونی از اسارت و حقارت و جهل و فقر را گذرانده و چه افق‌های گسترده‌ای پیاپی در برابر اوست. کسالت؟ هرگز.

نظام جدیدِ رها از طبقات متناقض و بهره‌کشی یا نظام جامعه‌گرایی، در

فاز پایینی آن که سوسیالیسم نام دارد و فازش فرازینش که کمونیسم می‌نامیم، دارای مشخصات زیرین است:

- از یک انقلاب قهرآمیز (نظامی یا سیاسی) می‌زاید؛
- با استقرار سیطرهٔ طبقهٔ کارگر، جامعه را از همهٔ بقایای نظامات گذشته می‌زداید؛
- برای تحوّل انقلابی جهان تا پیروزی نهایی می‌کوشد؛
- انقلاب اقتصادی و فرهنگی را در جامعه تحقّق می‌بخشد؛ بهره‌کشی را می‌زداید؛
- در راه صلح و امنیت و خلع سلاح جهانی تا پیروزی مبارزه می‌کند؛
- اختلاف‌های ملّی را در درون خود با اتخاذ سیاستی درست و انسانی حل می‌کند؛
- به همهٔ جنبش‌های مترقی تا هر حدّ که بتواند یاری می‌رساند؛
- کار و نان و درمان و مسکن و فرهنگ و استراحت و ایمنی و دموکراسی و آزادی را برای همهٔ افراد جامعه تأمین و تضمین می‌کند؛
- به رشد علم و هنر و فن تکانه‌ای نیرومند می‌دهد؛
- در راه تحوّل ژرفای روانی انسان و پرورش همه‌سویهٔ او کلیهٔ زمینه‌های لازم را فراهم می‌آورد؛
- به بهسازی محیط زیست و جغرافیایی و نوسازی کل تمدن دست می‌زند.
- این فهرست ناقص است و به آن بازهم می‌توان افزود.

البته اجرای این همه کارهای انسانی ساده نیست. در سر راه هر کدام از آنها مشکلات (و از آن جمله اینرسی و ماند اجتماعی) فراوان است. لذا جامعه به تجهیز قوای انسانی، فنّی، طبیعی نیازمند است. تحوّلی طولانی است. تحوّلی پُرتضاریس است و خُم رنگرزی نیست. تجربهٔ جهانی، بسیار بسیار بغرنج بودن این تحوّل را نشان داده که پُل‌پُت‌ها، حفیظ‌الله امین‌ها، نمونه‌های کوچک آنست. این تحوّل وقتی از راه نیروهای میانین انجام می‌گیرد، بازهم بغرنج‌تر می‌شود.

ما این فصل را با همهٔ کمبودهایش خاتمه می‌دهیم.

درسنامه‌های منظّمی نگاشته شده که شامل بیان جزء به جزء مسئله است. قصد ما بیان «جوهرهٔ» مسائل است نه نگارش درسنامه. لذا ممکن است نکات بسیاری فوت شود. ولی شاید در عوض نکات تازه‌ای به میان آمده باشد. باری، از زیربنای اقتصادی-اجتماعی یک پلّهٔ دیگر بالا می‌رویم و به آشکوب دوّم که بررسی زندگی معنوی جامعه است می‌رسیم.

۴

زندگی معنوی جامعهٔ انسانی

تقدّم زندگی مادّی اجتماعی بر زندگی معنوی آن از آنجاست که تا آدمی زندگی نکند، نخورد، نپوشد، نیاشامد، نخوابد و با هم‌نوع خود وارد انواع ارتباطات نشود، زمینه‌ای برای زندگی معنوی پدید نمی‌شود. در جریان کار و افزارسازی و ایجاد تحوّل در طبیعت به سود زیست خود، بشر با گام‌های کند از قفل و بند زبان غیرتلفیقی و غیرملفوظ برون آمد و حروف و سپس واژه‌ها را ساخت، و آنگاه نقش اشیاء را کشید و نوعی خط نگار مانند (Pictographique) پدید آورد، و سپس واژه‌ها و جمله‌ها را نوشت و فرادهی اجتماعی (Tradition sociale) را مستند و مثبوت ساخت، و بر امکانات شناخت واقعیت نه‌تنها از راه کار مولّد، بلکه همچنین از راه زبان و اندیشه افزود.

در درون این شرایط است که هسته‌های علم و هنر و فلسفه و دین و سیاست و حقوق و آداب و رسوم و اخلاق و دیگر اشکال حیات معنوی جامعه به‌تدریج متبلور نمی‌شود.

البته در قصه‌ها روباه را حیله‌گر و زاغ را محتاط و شیر را باگذشت و گرگ را حریص و مار را عاقل و کبوتر را ساده و جُغد را خردمند و غیره می‌نامند، ولی این کارها انسانوار کردن (Anthropomorphisme) جهان حیوانات است، و این جهان به فرمان کشش‌ها (تروپیسم) و واکنش‌ها (رفلکس) و غرایز (انستنکت‌ها) کار می‌کند و نه از روی تفکر که افزار ضرور آن زبان

است.

لذا قبلی بودن تولید و بعدی بودن زندگی روحی مطلبی است بدیهی. در مراحل عالی‌تر تمدن چنان اختلاطی بین این دو رخ می‌دهد که به قول مثال عربی «اولی‌الفکر آخرالعمل» و در واقع انسان هدف را در برابر خود مصوّر می‌کند و راه به نیل آن را می‌سنجد و دست به کار می‌شود، ولی در مراحل نازل که مثلاً یک «هوموارِکتوس» می‌خواست با سنگی شکار کند، غریزهٔ گرسنگی مهم‌ترین انگیزهٔ او بود که به شیوهٔ «جانورانه»ای مراکز مغزی لازم را تحریک می‌کرد، و چون زبان نبود، اندیشیدن نبود، و روند تولید به شیوه‌ای دیگر روی می‌داد.

مطلب از این جهت مهم است که جامعه‌شناسان معمولاً بافتی از جامعهٔ بغرنج شده را می‌گرفتند، و به اتکّای اینکه فلان نطق دموستن علیه فیلیپ یا سیسرون علیه کاتالینا منشأ عملی در جامعه شد، لذا شخصیت و تفکر را محرّک‌های جامعه می‌شمردند و درک نمی‌کردند که در پستوی تاریک جامعه کدام موتور اصلی مشغول کار است که حوادث مشهور را به جنبش درمی‌آورد. در امثال آمده است که «شکم گرسنه ایمان ندارد» (و کاد الفقران یکون کفراً) و «گرسنه نشدی تا عاشقی را فراموش کنی»، یا سعدی می‌گوید:

مُلحدِ گرْسِنِه، در خانهٔ خالی، سَرِ خوان
عقل باور نکند کز رمضان اندیشد

اینها و نظایر اینها تقدّم محرّک‌های جسمی و مادّی را بر محرّک‌های روحی و معنوی نشان می‌دهد. پیداست که مطلب از طرف مردم نیز همیشه به‌سادگی درک می‌شده است.

لذا توضیح تاریخی با ارادهٔ شخصیت‌ها، نفوذ افکار، نوع قوانین، آداب و رسوم و روحیات عمومی و امثال آن، توضیح ذهنی است، و توضیح تاریخ با تکامل ضرور و عینی نیروهای مولده و تحول مناسبات تولید و پیدایش و زوال فرماسیون‌ها و طبقات حاکمه توضیح عینی است.

حرکت تاریخ مانند حرکت طبیعت، حرکت «تاریخ-طبیعی» است. «انواع» بَرحسب ضرورت از میان می‌روند و برحسب ضرورت پدید می‌آیند.

هیچ فیلسوفی طرح آن را نریخته یا هیچ شاهی دستور آن را نداده و هیچ‌کس هم آن را نطلبیده است. عوامل و اوضاع و احوال پیشین، زمینه‌ساز اوضاع بعدی بوده‌اند و اصل «تداوم» را تأثیر متقابل اجزای موجود در هم، با تحولات و تطورات تأمین کرده است. همچنین است تاریخ انسان.

طرفداران روان‌شناسی اجتماعی همهٔ پدیده‌های جامعه را به مختصات روانی تقلیل می‌دهند. در این زمینه فروید بسیار نمونه‌واراست. مثلاً از «عقدهٔ اُدیپ» (Oedipus complex) سخن می‌گوید. شاه اُدیپ، پدرش را کشت و با مادرش ازدواج کرد. فروید بر آنست که نوعی دشمنی با پدر و علقه به مادر، سرشتی انسان است، و همین خصلت یا مزاج بعدها به دشمنی با مقامات (اوتوریته‌ها) و مخالفت با دولت و شورش‌های اجتماعی بدل می‌شود!

یعنی به‌جای توضیح مبارزهٔ طبقاتی به علل اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی مربوط به آن، آن را تا سطح مختصات روانی تقلیل می‌دهد.

این تقلیل‌گرایی (Réductionnisme) بسیار در جامعه‌شناسی بورژوایی که از افشای قوانین اجتماعی هراس دارد، مرسوم است. به‌ویژه با نقش غرایز بازی می‌کنند. مثلاً مالکیت ثمرهٔ «غریزهٔ مالکیت» است که همهٔ جانوران هم دارند. ولی آخر سخن از مالکیت در میان نیست، سخن از مالکیت خصوصی افزار تولید به‌مثابه وسیلهٔ بهره‌کشی سرمایه‌دار از کارگر در میان است. والّا کسی وجود غرایز را در انسان منکر نمی‌شود.

یا جنگ را با غریزهٔ تجاوزگری (Aggressiveness) توضیح دهند. غریزهٔ تجاوزگری در دو عنکبوت یا دو خرچنگ هم هست. جنگ در جامعه به‌مثابه ادامهٔ سیاست با وسایل نظامی توضیحی اجتماعی دارد. آن را تنها نمی‌توان به یک غریزهٔ عام تقلیل داد. آری روان‌شناسی اجتماعی و رابطهٔ آن با مختصات بیولوژیک عمومی جانوران امری است واقعی و علمی، ولی برای توضیح پدیده‌های بغرنج اجتماعی کافی نیست. اینجا، چنان‌که در مقدمهٔ این رساله بیان داشتیم، به مقولات و قوانین خاص خود نیاز داریم.

لذا با توسّل به «روان‌شناسی» زیستی و اجتماعی نمی‌توان حکم تقدّم هستی مادّی اجتماعی بر حیات معنوی آن را «لَق کرد».

البته چنان‌که اشاره شد، در جریان تکامل جامعه، نمی‌توان امور معنوی و مادّی را از هم جدا ساخت، و هر محصول مادّی ثمرهٔ اندیشه و کار هدفمند انسان است و در هر محصول معنوی وسایل مادّی است که به تحقّق وجود آن یاری رسانده است. لذا مسئله تقدّم مادّی بر معنوی امری کلی، نسبی و اعتباری است. خود تاریخ انسان نشان می‌دهد که اشکال مختلف جادو و هنر رقص و نقاشی و آداب و رسوم قبایل و نطفه‌های افکار و رفتارهای سیاسی در مرحلهٔ نازل، یعنی از تکامل اجتماعی گلّه‌های انسانی و خاندان‌های بزرگ غارنشین تشکّل می‌یابد. گواهی تاریخی در این زمینه فصیح و بلیغ است.

لذا در اصل تقدّم هستی مادّی جامعه بر هستی معنوی آن، ابداً با اصل درآمیزی یا تأثیر متعاکس این دو موضوع منافات ندارد.

امّا نکتهٔ مهم دیگر آن است که در هستی معنوی جامعه همه‌چیز دارای خصلت روبنایی یا خصلت ایدئولوژیک نیست. یعنی ضرور نکرده است که با تحوّل زیربنا کل حیات معنوی جامعه تغییر کند. مثلاً زبان و علم و هنر و بسیاری جهات اخلاقی یا شیوه‌های سیاسی و حقوقی که دارای مبنای طبقاتی نیست، صفت «ایدئولوژیک» ندارد و عوض نمی‌شود، یا تغییر آن به عوامل دیگری وابسته است.

سفسطه‌گران چنین جلوه می‌کنند که:

۱. جامعه‌شناسی عملی به تقدّم مطلق هستی مادّی بر هستی معنوی معتقد است؛

۲. هستی معنوی را صرفاً منفعل می‌داند؛

۳. واقعیات مادّی را از واقعیات معنوی به‌کلّی جدا می‌شمرد؛

۴. همهٔ هستی معنوی را روبنای ایدئولوژیک می‌داند، لذا مثلاً علم را هم طبقاتی می‌شمرد.

این چهار نسبت به جامعه‌شناسی علمی دروغ است.

و نیز، این نسبت که جامعه‌شناسی علمی رابطهٔ قوانین اجتماعی را با قوانین بیولوژیک منکر است و قوانین اجتماعی را مقولهٔ «خودآفریده» (Suis generis) می‌داند، دروغ است.

نکته اینجاست که اگر مخالفان جامعه‌شناسی علمی آن را در چارچوب واقعی آن درک کنند، قدرت ردّ آن را ندارند. و اگر آن را ردّ نکنند، باید در ابدیّت مالکیت خصوصی و بهره‌کشی تردید روا دارند، و درست این را نمی‌خواهند. به‌درستی گفته‌اند که اگر ۴=۲×۲ با منافع سرمایه‌داران منافات یابد، خواهند گفت ۵=۲×۲!

در هستی منافع اجتماع تنها برخی بخش‌ها و به‌ویژه حقوق و سیاست و اقتصاد و اخلاق و آداب و رسوم (آن هم نه به طور کلّی) جنبهٔ روبنایی دارند. نظام نوین سوسیالیستی بسیاری از مقولات جامعهٔ سرمایه‌داری، مانند دولت، زندان، پول، بازار، بانک، ارزش، سود، ارتش، جنگ، دیپلماسی و غیره به خدمت می‌گیرد و مدت‌ها طول می‌کشد تا روبنای خاص خود را پدید آورد و به‌اصطلاح بر ساقهٔ خود قرار گیرد. لذا حتّیٰ در بخش ایدئولوژیک نیز تداوم ولو از جهت شکل (با تغییر جدّی مضمون) حفظ می‌شود. مثلاً ممکن است فلان شگرد دیپلماسی یا جاسوسی باقی بماند، ولی محتوای شگرد بورژوایی تأمین سود سرمایه‌دار، و محتوای شگرد دولت جامعه‌گرا، حفظ منافع زحمتکشان است.

از این شباهت نیز مبلّغان سرمایه‌داری سوءاستفاده می‌کنند و می‌گویند: چه فرقی کرد؟ فلان رژیم استبدادی سرمایه‌داری زندانی سیاسی دارد، و فلان کشور مترقی سوسیالیستی هم زندانی سیاسی دارد، یا می‌جنگد، یا شیوه‌های سیاسی به کار می‌برد.

این در حکم مطلق کردن شکل و کنار گذاشتن محتوای فراموش کردن اصل «Quod prodest?» (به سود کیست؟) است که در سابق از آن سخن گفتیم.

اگر هستی مادّی جامعه محصول **تولید مادّی** است، هستی معنوی جامعه ثمرهٔ **تولید معنوی** است. تولید بر سه قسم است:

۱. **تولید طبیعی** یا انسان‌زایی که بدون آن تداوم نسلی نیست و بشر نابود می‌شود. این تولید در مراحل پیدایش انسان اوّلیه تنها شکل تحوّل بود، و نقش مسلّط و قاطع داشت. عجالتاً به صورت ازدواج وارد

بخش روبنایی جامعه شده و نقش کهن خود را از دست داده است.
۲. **تولید مادّی** که ذکر آن گذشت و ایجادگر نعمات مادّی است.
۳. **تولید معنوی** که موجد حیات معنوی جامعه و نعمات مادّی مانند تئوری‌ها و فرضیه‌های علمی، مکاتب فلسفی، آثار ادبی، آثار هنری، نقشه پروژهٔ فنّی، موازین سیاسی و حقوقی، اصول منطقی، نمودارها و قضایای هندسی و محاسبات ریاضی، قواعد مدیریت، شیوه‌های زندگی (Savoir vivre) و غیره و غیره است. مولّدان تولید معنوی، علمای علوم طبیعی و اجتماعی و اسلوبی، هنرمندان و نویسندگان، مهندسان، حقوقدانان، مدیران، اداره کنندگان مؤسسات مختلف و کارشناسان هستند که فرهنگ معنوی جامعه را به وجود می‌آورند.

مؤلّف دربارهٔ تولید معنوی بحث نسبتاً تفصیلی کرده و آن را با تولید مادّی سنجیده است. کلاسیک‌های مارکسیسم به وجود تولید معنوی در جامعه اشاره کرده‌اند، ولی فرصت پرداختن بدان را نیافته‌اند.

شناخت: ریشهٔ اصلی تولید معنوی شناخت واقعیت عینی است، اعمّ از طبیعی یا اجتماعی یا شناختِ خود. از باستان زمان می‌دانستند که شناخت دارای دو مرحلهٔ حسّی و عقلی است.

در مرحلهٔ حسّی، شخص با حواس ظاهر (مانند مثلاً باصره یا لامسه) و حواس درونی (مانند مثلاً احساس گرسنگی، درد، فشار، تعادل و غیره) وجود یک شیء یا پدیده را حس می‌کند. حس به مرکز معیّن مغزی انتقال می‌یابد و تصویر از شیء یا پدیده یا حالتی مربوط بدان پدید می‌آید که ادراک حسّی نام دارد. شخص مُدرَکات حسّی همانند خود را تحت یک عنوان درمی‌آورد و از آن مفهوم می‌سازد. از اینجا ادراک درونی عقلی آغاز می‌گردد. با سوار کردن مفاهیم و ایجاد ارتباط با آن، ما حکمی صادر می‌کنیم (مثلاً: درخت میوه می‌دهد). با ترکیب دو یا چند حکم ساده یا بغرنج ما به نتایج تازه‌ای می‌رسیم که استنتاج نام دارد.

بدین ترتیب، مرحلهٔ حسّی مرکّب است از احساس، تصوّر و ادراک حسّی و مرحلهٔ عقلی عبارتست از مفهوم، حکم و استنتاج. این الگوی ساده شده و

در عین حال بی‌عیبی از شناخت است که ارسطو نیز با آن آشنا بود.

بعدها معلوم شد که این الگو با وجود توضیحگر و سودمند بودنش کافی نیست برای آنکه روند بغرنج شناخت را توضیح دهد. تئوری بازتاب و تئوری واکنش مشروط به توضیح این روند کمک‌های تازه رساند.

پدیدهٔ بازتاب، یعنی انعکاس یافتنِ چیزی در چیز دیگر، به صورت‌های مختلف در طبیعت وجود دارد. این که یک شیء یا پدیده بر روی شیء یا پدیدهٔ دیگر اثر می‌گذارد، خود نوعی بازتاب به شکل بدَوی و اوّلیهٔ آن است. در طبیعت، بازتاب آینه‌وار اشیاء در سطوح صیقلی وجود دارد. شناخت نیز نوعی بازتاب است، منتها نه آینه‌وار بلکه بسیار بغرنج است. این بازتاب بر پایهٔ آنکه در مغز پذیرندهٔ آن چه زمینه‌هایی باشد، برون‌تاب ویژهٔ خود را دارد که گاه می‌تواند به‌کلّی مُعوّج و نادرست باشد.

پاولُف مسئلهٔ واکنش مشروط را مطرح کرد. واکنش غیرمشروط واکنش مستقیم یک موجود زنده در مقابل کنش‌های پیرامون است. ولی اگر این واکنش با پدیدهٔ دیگری دائماً همراه باشد که خود پدیده‌ای مستقل است، پس از مدتی مغز ما در برابر آن پدیدهٔ همراه، درست به همان واکنشی دست می‌زند که دربارهٔ پدیدهٔ اوّل. مثال معروف آن، آزمایش سگ است. موقع نشان دادن غذا به سگ، سگ با ترشّح بزاقِ دهان واکنش می‌کند. حال، زنگی را در همین هنگام مرتّب به صدا درمی‌آوریم. بعد زنگ را مستقل از غذا به صدا درمی‌آوریم و مشاهده می‌کنیم که غدد بزاق عیناً مانند زمان مشاهدهٔ غذا ترشح کرده‌اند. صدای زنگ را «علامت مشروط» نام می‌گذاریم.

از این تئوری پاولف به این نتیجه می‌رسیم که واژه‌ها، که برای مفاهیم و پدیده‌ها وضع شده، یک دستگاه «علامات مشروط» ایجاد می‌کند که تلفظ آنها، همان واکنشی را در مغز ایجاد می‌کند که خود آن اشیاء و پدیده‌ها. چنان‌که ما از خواندن توصیف یک حادثهٔ حزن‌آور یا خنده‌آور غمگین می‌شویم یا به نشاط می‌آییم.

پس بازتاب، لازم نکرده است آینه‌وار باشد. بازتاب می‌تواند از خلال علامات شرطی، یعنی زبان نیز انجام می‌گیرد، و از این راه زبان می‌تواند

«واقعیت»های موهوم و شناخت کاذب را برای ما به وجود آورد.

شناخت یک روند ناگزیر برای انسان است. جانوران را غرایز آنها اداره می‌کند، و مواردی که آنها از راه آزمون و شناخت به اتخاذ رفتاری می‌رسند، نادر است و آن را نمی‌توان برایشان نمونه‌وار دانست. امّا انسان در چنان محیط پیچیده و متحوّلی زندگی می‌کند، که بدون مجهّز بودن به دستگاه بسیار کامل شناخت، قادر نیست در این محیط سمت‌یابی کند، یعنی زندگی کند.

به تئوری‌های مکمّل سابق، مقولات دانش سیبرنتیک نیز یاری رسانده است. این دانش که به‌وسیلهٔ نوربرت وینر (Norbert Wiener) دانشمند آمریکایی پایه‌گذاری شده، مقولهٔ «اطلاع» (Information) را در دستگاه‌های مکانیکی و طبیعی مورد بررسی قرار داده است. اطلاع، پیامی است که از خارج به یک دستگاه می‌رسد. فرض کنیم آن دستگاه یک «جعبهٔ سیاه» (Black box) است که ما ابداً از ساخت درونی آن خبر نداریم. فقط می‌بینیم که وقتی بدان می‌رسد، داخل آن می‌شود (Input) با تغییراتی خارج می‌گردد (Output). تفاوت این پیام درون‌شونده و برون‌شونده کار آن ساخت مجهولی است که در دستگاه وجود دارد که پیام یا اطلاع را دستکاری می‌کند (Manipulation) و آن را دستکاری شده به ما تحویل می‌دهد. ما از روی این «دستکاری» می‌توانیم پی ببریم که در داخل آن «جعبهٔ سیاه» چه باید باشد. مثلاً فرض کنید که نوری را وارد این دستگاه کردیم. سپس مشاهده می‌کنیم که این نور به شکل مُنکسر شده، برون‌تاب یافته است. لذا می‌توانیم حدس بزنیم که آینه‌ای در این «جعبهٔ سیاه» وجود دارد که نور را منکسر کرده است.

این توضیحات ساده شده از بازتاب، سیستم علامات مشروط و اطلاع و جعبهٔ سیاه به ما در ادراک سازوکار و مکانیسم شناخت کمک می‌کند.

واژه‌ها به‌مثابه سیستم علامات مشروط بازتابی در جعبهٔ سیاه مغز ما به صورت اطلاع و پیام ایجاد می‌کنند. ما واکنش می‌کنیم. واکنش و پاسخ (Réponse) ما در مقابل تحریک خارجی (Stimulus) می‌تواند رهنمون ما شود که کیفیت شناخت را در مغز خود تشخیص دهیم. مثلاً اگر کسی در برابر شنیدن واژهٔ «غول» واکنش و پاسخ هراس‌آلودی ولو خفیف نشان دهد،

نشانهٔ باور او به این واژه است، و اگر ندهد، علامت آن است که این واژه را بلامحتویٰ و از نوع مفاهیم دروغین حساب می‌کند.

پس یکی از وسایل مهم شناخت «علامت‌گذاری» اشیاء و پدیده‌ها به‌وسیلهٔ واژه‌ها است، و بعدها خود واژه‌ها به‌وسیلهٔ خط علامت‌گذاری می‌شوند. بررسی واژه‌ها به‌مثابه واژه‌ها دارای محتوای واقعی یا فاقد آن (Pseudo notion) و بررسی انواع علامات (مانند خط، علامات ریاضی، علامات شیمیایی، علامت جغرافیایی، نُت موسیقی، سمبول‌های منطقی، کُدهای مختلف و از آن جمله برای دستگاه‌های اطلاعی، علامات راهنمایی، علامات مختلف به‌وسیلهٔ نور و پرچم و غیره و غیره) وسیله‌ای است برای علامت‌گذاری مستقیم اشیاء و پدیده‌ها یا علامت‌گذاری غیرمستقیم خود واژه‌ها یا روندها.

پس زبان و خط (به معنای وسیع این واژه) از وسایل نیرومند شناخت با آن سازوکاری است که کوشیدیم هرچه ساده‌تر آن را توضیح دهیم.

اینکه زبان و خط چگونه پیدا شدند، خود مورد بررسی است. از زبان جانوران (مثلاً از زبان دُلفین‌ها) سهم می‌گویند. اینها یک سلسله علامات صوتی است که دُلفین در اوضاع مختلف (شکار، خطر، سفر، دعوتِ جفت، جستجوی فرزندان، سمت‌یابی و غیره) به کار می‌برد. بسیارند جانورانی که این نوع زبان‌های صوتی غیرملفوظِ بسیار محدود دارند، که گاه از ۶-۵ علامت بیشتر نیست.

وقتی ما از زبان انسان سخن می‌گوییم، البته منظور این مجموعهٔ محدود علامات صوتی جانوران نیست، بلکه منظور ما سیستم بسیار گستردهٔ واژه‌های ملفوظ است که از حروف مصوّت و نامصوّت ترکیب شده و موافق قواعد دستوری تنظیم می‌گردد، و استعداد آن را دارد که حتّیٰ حالات، پدیده‌ها، روندها و اشیاء نُوی را توضیح دهد. زبان وسیلهٔ نیرومند تفهیم و فهمیدن، وسیلهٔ آمیزش و تماس، افزار اعجازآمیز اندیشیدن و سخن گفتن است که هر کدام از آنها خود پدیده‌ای است بسیار مهم در تشکّل زندگی و تمدن انسانی.

اینکه تکامل زبان چگونه انجام گرفته هنوز مطلب قابل بحثی است.

دانشمند روس، پروفسور مارّ، همهٔ زبان‌ها را نتیجهٔ تکامل یک سلسله حروف ابتدایی می‌دانست که حالت خاصی را نشان می‌دادند، فرض کنید «ک» برای سرعت؛ و بر آن بود که در همهٔ زبان‌ها این حروف به نحوی تکرار می‌شوند. شاید در این اندیشه دانه‌ای تعقّل باشد، ولی آزمون آن را اثبات نکرد. پروفسور زبان‌شناس معاصر آمریکایی نوآم چامسکی بر آن است که قواعد زبان فطری است و زبان‌ها- حتّیٰ زبان‌های ابتدایی نیز- کمال حیرت‌انگیزی از جهت ساخت نشان می‌دهند. این تکرار تئوری کانت دربارهٔ وجود سازوکار منطقی در ذهن، قابل بحث است. آری، ما موجودی هستیم که جهان منتظمی را در پیرامون خود احساس می‌کنیم. لذا تصوّرات ناخودآگاه بسیاری از اشیاء و پدیده‌ها و قوانین وجودی (که در گرامر زبان نیز منعکس است) در ذهن ما زمینه دارد، و محل شگفت نیست که اگر همهٔ انسان‌ها اسم و صفت و فعل را به کار برند، یا جملهٔ سَلبی و ایجابی و شرطی و استفهامی بسازند. این بازتاب خود واقعیت عینی خارجی در ذهن ماست. ولی نفی روند تکامل زبان به یاری این واقعیت بدیهی، بجا نیست.

در اینکه انسان از همان آغاز با زبان صوتی سروکار داشته و زبان «ژست‌ها» (مثل زبان کرولال‌ها) پیش‌زبان نیست، جای تردید نیست. ممکن است که انسان، به علت نقص زبان صوتی، در بسیار موارد ژست‌ها را نیز به یاری می‌گرفته، ولی حکم اینکه اوّل زبان ژست بود و بعد زبان صوت، درست نیست. ولی درست است که جداسازی حروف از یکدیگر و رسیدن به واژه‌های ملفوظ روند زمانی معیّنی را طی کرده است. وجود بسیاری حروف به هم چسبیده به صورت دوبانگی (Diphtongue) یا سه‌بانگی (Triphtongue) هنوز در زبان‌های موجود، روایتگر این امر است.

لذا می‌توان زبان صوتی محدود و مرکّب از حروف تلفیق نشده را حالت ابتدایی زبان صوتی گسترده با حروف تلفیقی و ملفوظ دانست. و نیز می‌توان زایش تدریجی مفاهیم تجریدی را نتیجهٔ تکامل زبان شمرد. ابتدا ما با مفاهیم مشخص سروکار داریم. مثلاً یاکوت‌ها ده‌ها واژه برای برف دارند ولی خود «برف» واژه‌ای ندارد. پیدایش هر مفهوم مجرّدی، جهشی است از تخیّل و

تعمیم، و همین جهش تخیّلی در کنار خلاقیت علمی و فنّی و هنری نیز انجام می‌گیرد.

زبان تا پیدایش خط دارای نقص مهم عضوی است. فرهنگ معنوی را تنها سینه‌به‌سینه و به کمک حافظه می‌توان انتقال داد. با توجه به آنکه حافظهٔ انسان‌های ابتدایی در تاراج تخیّلات شگرف آنها بود، پیداست که واقعیت انتقال یافته چگونه کژدیسی (Déformation) می‌یافت. خط ابتدا به صورت تصویر و بعدها به صورت علامت پدید شد. ابتدا خط برای هر صوت (Phonème) علامت نداشت، و سپس در حدود ۳-۲ هزار سال پیش کمال یافت. خط نیز مانند زبان، انقلابی در شناخت ایجاد کرد و این انقلاب به گفتهٔ مَک‌لوهان بعدها به‌وسیلهٔ ماشین چاپ و تلویزیون دنبال گردید.

شناخت موافق قواعدی انجام می‌گیرد که «منطق» نام دارد و خودِ آن بازتابِ روابط واقعی در ذهن ماست، مانند بازتاب قواعد دستور زبان.

از دیدگاه تکامل، منطق انسان مراحل پره‌لوژیک (پیش‌منطقی) و سیللوژیک (منطق احکام) و آمپیریک (منطق تجربی) و دیالکتیک (منطق علمی مبتنی بر استفاده از کلیهٔ وسایل منطقی برای یافت مضمون تکاملی یک روند) را طی کرده است.

نیروهای دِماغی مختلفی در روند بغرنج شناخت دخالت دارد که سوءاستفاده از آنها ما را به گمراهی می‌کشاند، و انکار نقش خاص آنها نیز روا نیست. الهام، حدس، فرض، احتجاج و برهان، تحلیل، تجزیه و ترکیب، انتزاع و تجرید، تعمیم، تعبیر، نمادسازی، تمثیل و مدل‌سازی، گردآوری و تدوین، تحقیق، تبویب، رده‌بندی، مقایسه، کشف، اختراع، آزمون، مشاهده، استصحاب (انطباق حالتی بر حالت همانند)، استقراء، نمودار و نگاره، محاسبهٔ ریاضی و غیره و غیره در «جعبهٔ سیاه» مغز ما اطلاع به دست آمده را از آزمایشگاه شگرف خود می‌گذرانند و به کمک دقّت، توجه، تمرکز، مراقبه، حافظه، مراجعه و غیره، از اطلاع واصله اطلاعات دیگری به دست می‌آورند.

مغزشناسی (فرِنولوژی = Phrénologie) و شناخت مراکز مغزی (Topologie Cérébrale) و درک روابط سیناپتیک یا عصبی نورون‌های مغز

(که شمار آن به ۱۶ میلیارد می‌رسد) و شناخت ساختار مغز (پوسته یا غشا، برونِین، نیمکره‌ها، پل رابط، سیستم لمبیک، «عقدهٔ خزندگان»، مخ کوچک، نخاع و غیره) هنوز در مراحل اوّلیه است. مثلاً هنوز درک مکانیسم احساس در مراحل نخستین است و همکاری جدّی تن‌شناسان (فیزیولوگ‌ها)، کارشناسان فعالیت عالیهٔ اعصاب، روان‌شناسان، کارشناسان منطق و شناخت، کارشناسان انفورماتیک، در مقیاس جهانی و جمعی لازم است تا بغرنج «شناخت» همه‌سویه حل شود.

در کنار بررسی زبان و خط و منطق، بررسی تاریخ تفکّر انسان ضرور است. در این زمینه هنوز کار اندکی شده و به طور کلی ما می‌دانیم که نقش خاور و باختر باستان در این زمینه تا چه حدّ بوده، و سپس چه تحوّلاتی در سده‌های میانه و دوران نوزایی انجام گرفته است. «اندیشه‌شناسی» (Noologie) هنوز باید ادوار جادویی-اساطیری، مذهبی-فلسفی، علمی-تجربی، و علمی-توحیدی (بر پایهٔ وحدت معرفت) را مشخص سازد، و رابطهٔ علوم طبیعی، اجتماعی و هنرها و موازین اسلوبی و محاسباتی را معیّن کند. این هنوز نه تاریخ علم است و نه روش‌شناسی علوم (Méthodologie) و نه علم‌شناسی (Scientologie) که هر کدام جای بایستهٔ خود را دارند. این بررسی کشف مقولات و احکام و پیوند آن با هم و با واقعیت خارج است، و کاری است بسیار بغرنج که تنها در مقیاس بین‌المللی و با بررسی کلیهٔ اسناد باقی‌مانده و مطالعهٔ آثار فرهنگی مادّی میسّر است.

مراحل تعبّد (Fidéisme) و برهان‌های سفسطه‌آمیز (Sophistique) و برهان‌های تجریدی (Syllogistique) و مراجعه به خود واقعیت و درک روابط و ساختار درونی آن و اشکال مختلف خطای منطقی و غیره باید در همین زمینه مورد بررسی قرار گیرد.

منشأ بسیاری از گمراهی‌های انسانی تفاوت پدیده‌ها و ماهیت، وجود ماهیت‌های تودرتو، تمایل مغزی انسان به همانندسازی و چنگ زدن در نتایج مطلوب و احکام دَم‌دست، تجریدهای بلامحتویٰ، تعمیم‌های تهی از مضمون، بروز پدیده‌های اَستثنایی و عجیب و غیره است.

فی‌المثل پیدایش بیماری، خواب، اغما، صرع، جنون، سرسام، تخدیر، خواب مصنوعی، تِلِه‌پاتی، داءالجمود (لِتارژی)، شیزوفرنی و اشکال خفیف و نامشهور بی‌تعادلی روحی، به‌ویژه در دوران‌هایی که بشر ابداً قادر به توضیح منطقی و واقعی آنها نبوده، انواع تصوّرات عجیب، غیرمنطقی یا شبه‌منطقی را در ذهن انسان پدید آورده است. نظیر این پدیده‌ها مانند رعد و برق، باران شهاب‌ها، قوس‌قزح، تحوّل فصول، خورشید و ماه‌گرفتگی، طوفان، زلزله، آتش‌فشان، آب‌فشان، برجوشیدن چشمه‌سار، گیاهان و جانوران غریب و غیرمعتاد و غیره و غیره در طبیعت وجود دارد. انسان نه‌تنها از سر کنجکاوی، بلکه نیازمند بود که از این غرایب سر در آورد، ولی چون بوزینه‌ای بود در کنار یک تلویزیون که از قوانین ریاضی و مکانیک و فیزیک و شیمی و ترمودینامیک و الکترونیک و اُپتیک و هنرها و زبان‌ها کمترین تصوّری ندارد و تنها می‌تواند اوهامی دور و پرت و نامربوط دربارهٔ آن دستگاه بغرنج در ذهن خویش داشته باشد.

کمترین و بی‌اهمیت‌ترین بخش بدن ما دارای چنان ساختار میکروسکوپیک درهم‌پیچیده‌ای است که بدون تجربهٔ صدها نسل مجهّز ممکن نیست آن را شناخت، اگرچه شناسنده بقراط و جالینوس و برزویه و بختیشوع پزشک باشد.

نگارندهٔ این رساله در زمینهٔ مسیر تکامل تفکّر مطالب گسیخته‌ای نگاشته است، ولی این کار یک نفر و حتّیٰ صدها نفر نیست. در کشور ما محاسبهٔ واژه‌های پُربَسامَد برخی آثار ادبی سال‌ها وقت گروهی از دانش‌پژوهان را گرفته است، تا چه رسد فی‌المثل بررسی تحلیلی تورات برای یافت منشأ و احکام و قصص و امثال و واژه‌ها و مقولات آن.

این دانش که من آن را اندیشه‌شناسی (Noologie) نام نهاده‌ام، دانشی است بسی گسترده و شریف و جذّاب که کلیهٔ «شناخت تاریخی» بشر را به دست خواهد داد.

پس از این بحث کوتاه دربارهٔ شناخت، می‌توانیم وارد بحث دیگری دربارهٔ اشکال شعور اجتماعی شویم.

برخی اشکال شعور اجتماعی

خودآگاهی یا شعور یعنی حالتی که انسان از وجود خود و چگونگی آن باخبر است، و سازوکار این خودآگاهی که مسلّماً اعصاب و مغز است، لااقل بر این‌جانب روشن نیست. مسلّماً جمع‌بست حواس و محسوسات درونین و برونین بخش مهمّی از این خودآگاهی را پدید می‌آورد، ولی احتمالاً مطلب از این بغرنج‌تر است.

این خودآگاهی یا شعورِ فردی است. ولی جامعه نیز خود در اشکال خاصی ادراک می‌کند که آنها را اشکال شعور اجتماعی می‌نامند، مانند: علوم طبیعی و اجتماعی، ادبیات و دیگر هنرها، سیاست، حقوق، اخلاق، بینش‌های فلسفی و مذهبی، آداب و رسوم و کل آن چیزی که فرهنگ معنوی جامعه را پدید می‌آورد.

از آنجا که بحث جزء به جزء دربارهٔ هر یک از این اشکال طولانی، و گاه تکرارِ مسائل بدیهی است، لذا می‌کوشیم دربارهٔ هر یک از این اشکال آنچه را که سودمندتر می‌شمریم، بیان داریم:

علوم: تقسیم‌بندی علوم در تاریخ خود داستانی دور و دراز دارد. یک تقسیم‌بندی که دارای معیار عینی است، تقسیم‌بندی علوم به تناسب کیفیت حرکت است. حرکت مکانیکی (مکانیک)، حرکت فیزیکی یعنی حرکت اتم‌ها (علوم مختلف فیزیکی که بر تعداد آنها در عصر ما افزوده می‌شود)، حرکت شیمیایی یعنی حرکت ملکول‌ها (علوم مختلف شیمیایی از معدنی و آلی و انواع تفرّعات آن)، حرکت زیستی یعنی حرکت یاخته‌ها (علوم زیستی)، حرکت اجتماعی یعنی حرکت افراد (علوم اجتماعی)، حرکت فکری یعنی حرکت مفاهیم (علوم فکری). می‌توان تقسیم دیگری عرضه داشت: ۱- علوم (اعمّ از طبیعی و اجتماعی و انسانی)، ۲- مباحث اسلوبی که به کمک آنها علوم عمل می‌کنند، مانند منطق و ریاضیات و مکانیک و سیبرنتیک و تئوری سیستم‌ها.

منظور ما از علوم انسانی، علوم رابط بین زیست‌شناسی و جامعه‌شناسی است، مانند: انسان‌شناسی (یا آنتروپولوژی)، پزشکی و بهداشت، روان‌شناسی

فردی و اجتماعی، ارگونومی و علوم تمرینی و ورزشی.

تردیدی نیست که به این تقسیم‌بندی‌ها می‌توان ایراد گرفت. ارائهٔ تقسیم‌بندی بدون اِشکال دشوار است، ولی نمی‌توان هیچ‌گونه تقسیم‌بندی که موجب آسان‌تر شدن درک مطلب است ارائه نداد.

علوم از وحدت به کثرت و سپس از کثرت به وحدت می‌روند.

فلسفه در زمان ارسطو علمِ علوم بود، و همهٔ علوم نظری (تئوریک) و عملی (پراتیک) بخش‌هایی از فَلسفه بودند.

سپس تفرَع و جدا شدن علوم از فلسفه آغاز شد. نخست علومی مانند پزشکی، فیزیک، کیهان‌شناسی، شیمی و ریاضیات جا باز کردند. از سدهٔ نوزدهم شاخه‌دَوانی علوم طبیعی شدت یافت و شاخه‌دَوانی علوم اجتماعی آغاز شد و بالا گرفت. در عصر ما، علاوه بر پیدا شدن علوم مستقل، از درآمیزی دو یا چند علم، علوم مرزی و التقاطی زیادی پدید می‌شود.

موازی با این شاخ‌دوانی، به علت وحدت روزافزون اسلوبی و فُرمالیزه یا ریاضی شدن علوم و رختهٔ پایهٔ فنّی کامپیوتری، تفاوت مابین علوم «دقیقه» یا علوم طبیعی با علوم اجتماعی کاهش دَم‌افزون می‌یابد. حتّیٰ هنرها نیز با سرعت وارد عرصهٔ اسلوب و توصیف علوم دقیقه می‌شوند. از آن گذشته، کشف تکاملی مادّه از حالت اتم اوّلیه (Singularité) تا پیچیده‌ترین اَشکال تفکّر، همهٔ علوم را به حلقات پیاپی ریسهٔ تکامل بدل می‌کند. ... [یک کلمه ناخواناست] یک علم باقی می‌ماند «تاریخ» یا «تاریخ تکامل مادّه» اعمّ از نازیستمند و زیستمند، دارای انگیزش غریزی یا عقلی، به صورت فرهنگ و تولید مادّی یا معنوی، در مباحث مشخص طبیعی و اجتماعی یا در مباحث اسلوبی (منطق، ریاضی و غیره).

البته این علم واحد که دارای اسلوب واحد و پیوند درونی و سرشتی است، فصول کیفی مختلفی دارد که پلکان شناخت از سوب‌کوارک‌های اتم تا جامعهٔ بشری است.

کاربرد و نقش اجتماعی علوم به‌سرعت در کار بسط است و آن بخش‌هایی از پراتیک انسانی (مثلاً آشپزی، باغبانی، خیاطی،...) که جنبهٔ علمی نداشتند،

چنین جنبه‌ای را کسب می‌کنند. بحث دربارهٔ هنرها در این مختصر زاید است، و ترجمهٔ فارسی کتاب هنرشناس شوروی «آونر زیس» مرجع بسیار سودمندی است. دربارهٔ حقوق و دولت در فصلی جداگانه بحث خواهیم کرد. در بحث مستقلی راجع به «شیوهٔ زندگی» مسئلهٔ آداب و رسوم را مطرح خواهیم ساخت و لذا از مبحث اشکال شعور اجتماعی خارجی می‌شویم.

اکنون به تکامل روانی-منطقی انسان نظری می‌افکنیم.

تکامل روانی-منطقی

گروه بزرگی از به‌اصطلاح «فرهنگ‌شناسان» غرب از سدهٔ نوزدهم به مطالعهٔ طوایف و قبایل بدوی افتادند و شناخت آزمونی (آمپیریک) جامعه و تکامل فرهنگی و روحی او را از این راه میسّر شمردند. کسانی مانند فریزر (George Frazer) نویسندهٔ اثر معروف «شاخهٔ طلایی» (The Golden Bough)، و تِیلر (Taylor) و مورگان (Morgan)- همان کسی که مارکس و انگلس از تحقیقات او دربارهٔ جامعه‌های بدوی آمریکایی استفادهٔ فاکتوگرافیک شایانی کردند- باخوفِن (Johann Bachofen) آلمانی و پژوهندهٔ معروف روس میکلوخا ماکلای (Miklukho Maklai) و اِمیل دورکیَم (Émile Durkheim) جامعه‌شناس معروف فرانسوی ولوسین لِوی برول (Lucien Lévy-Bruhl) که در اثر خود موسوم به «شیوهٔ اندیشیدن بدوی» (Mentalité Primitive) کوشید روان و منطق قبایل بدوی را جمع‌بندی کند، در سدهٔ نوزدهم و اوایل سدهٔ حاضر کار بزرگی برای شناخت جوامع بدوی کردند.

مسائلی مانند وجود مالکیت جمعی و مُشاع متعلق به قبیله، باور به جاندار بودن کل اشیاء و جان‌گرایی یا «Animisme»، باور به اسطوره‌های مختلف دربارهٔ پیدایش و تحوّل عالم و موجودات آن، باور به آنکه آنها از تبار فلان جانور یا گیاهند، چیزی که «توتم» نام دارد، اشکال مختلف رقص‌های جادوگرانه و ماسک‌ها و لباس‌های کاهنان، نیاکان‌پرستی، پابستگی اکید به مناسک و مراسم (Rituel et léthargie)، تبعیت از قوانین موضوعه ریش‌سفیدان و ساحران، اشکال بغرنج ازدواج، بقایای فراوان مادرسالاری، وجود مقدّسات

و محرّمات مختلف (Tabou)، قبیله‌مداری (Tribalisme) و تعصّب عجیب نسبت به آن، بیگانه‌پرهیزی (Xénélasie)، قهرمان‌پرستی، تبعیت از پیران قوم یا «پیرفرمانی» (Gérontocratie)، سنّت‌پرستی و بستگی کامل به آموزش و رفتار گذشتگان در عین دیده شدن پدیده‌های آشکار سنّت‌شکنی، سعی برای تثبیت تعداد نفوس قبیله از راه کشتن دختران یا فرزندان معلول یا قربانی‌های انسانی، مراعات سکوت و کم‌سخنی یا کوتاه‌سخنی (Aphorisme)، تربیت کودک موافق ادوار مشخص تحت نظر قبیله و معلّمان برگزیدهٔ آن... اینها نمونهٔ مسائلی است که پژوهندگان آنها را در یادداشت‌ها و کتب خود مطرح کردند. در سدهٔ بیستم کوشش برای درک ساختار فرهنگی و تکامل زبانی اوّلیه به‌وسیلهٔ کسانی مانند لِوی- استروس (Claude Lévi-Strauss) پژوهندهٔ فرانسوی و نوآم چامسکی زبان‌شناس آمریکایی و صدها تن دیگر انجام گرفت.

در مورد دانشمندان غربی غالباً نیازهای دیپلماسی استعماری تأمین کنندهٔ «بودجهٔ» تحقیقات است، ولی به هر حال بررسی‌های انجام گرفته برای نشان دادن اشکال باستانی فرهنگ، منطق و روحیات بشر بسی گران‌بهاست.

بسیاری از پژوهندگان به جان‌سختی این فرهنگ بدوی و سیر «سینه به سینه» و «سنّت‌وار» آن در قبایل «نانویسا» اشاره کرده‌اند و این فرهنگ خودکفا و خودگرا و عامّی و اُمّی هنوز هم در «جهان سوّم»، حتّیٰ در جوامع رشدیافتهٔ سرمایه‌داری، اشاعهٔ غریبی دارد، و سخن ژرف مارکس درخورد یادآوری است که مردگان چنگ در دامن زندگانِ زده‌اند. در شطّ خروشان تکامل علمی-فنّی معاصر هنوز این یخ‌پاره‌های فرهنگ بدوی شناور است، زیرا بورژوازی به ریشه‌کن کردن بی‌سوادی و خردستیزی (Irrationalisme) و خرافه‌گرایی نه‌تنها خود ذی‌علاقه نیست، بلکه آنها را تشویق هم می‌کند.

در اوج تمدن‌های پدرسالاری و آغاز جوامع برده‌داری شرقی مقولات و احکام و تفکر تجریدی در مصر و چین و هند و ایران و مصر و بین‌النهرین پیدا می‌شود. مفاهیمی مانند «تائو» یا نظام کل جهانی، «لی» یا قوانین جاری زندگی و «هوئو» (Hu'u) یا هماهنگی انسان‌ها با هم در پرتو تبعیت از تائو

و لی از راه سرسپاری و تفویض و تسلیم بدان‌ها (و وُ وِی = Wu-Wei) در چین؛ یا مفاهیمی مانند «دارما» (قانون زیستن) و «کارما» (حرکت مقدّر و سرنوشتی عالم) و «مایا» (جهان توهّم) و «موکتی» (رهایش روحی انسان) و «نیروانا» (اتصال به مبدأ اعلیٰ) و «شاسترا» (علم به تشریح حوادث جهان) و «داندا» (نیرویی که اطاعت از قوانین را بر انسان تحمیل می‌کند، در هند، یا مفاهیمی مانند «هومت» (منش نیک)، «هوخت» (گفتار نیک)، «هودرشت» (کردار نیک) و «فرّه» (نیروی ایزدی در انسان) و غیره در ایران، نمودارهایی از این جریان ا ست.

نکته اینجاست که مفهوم تجریدی در عین حال شکل اساطیری نیز به خود می‌گیرد. مثلاً در مزده‌یسنه و «هومند» (وجدان نیک، بهمن) و «اکامنه» (نفس امّاره) در عین حال دو «هَمَستار» یعنی فرشته و و دیو ضد یکدیگر نیز هستند. اگر «لغات اساطیری» را که تجسّم یافته و انسان‌شکل شده‌اند، ما به مفاهیم مجرّد و فلسفی تعبیر کنیم، آنگاه می‌بینیم که انسان‌های بدوی پدیده را بیان می‌کردند، منتها در آن چیزی از روان جادویی خود به صورت «انسان‌دیسی» (Anthropomorphisme) یا «همه‌جانداری» (Animalisme) درج می‌کرده‌اند.

همچنان که در پیش نیز اشاره شد، بررسی تکامل روحی-فکری انسان باید تنها به قبایل نانویسا مختوم نشود. ما امروزه اگرچه بسیار محدود، ولی آثاری کهن در دست داریم که بررسی آنها ما را می‌تواند به نتیجه‌گیری‌های جالب دیگری برساند. آثاری مانند سرود بابلی «گل گامیش» و سرود آشوری «زمانی برفراز» و نغمهٔ مصری «ترانهٔ بربط نواز»، زیستنامه‌های فرعون‌های مصر، مانند زیستنامهٔ ئونی، آهِمِس، خه‌میر، سی‌نوهه (که به دوران سی‌نوسِرِت اوّل و توتِمِس مربوط است) و نیز یک سلسله داستان‌های کهن مصری و یادداشت‌های شخصی توتِمِس و رامِسِس و حماسهٔ جنگ کادِش و سنگ‌نوشته‌های ایرانی و تمدن بابِلی، و از آن جمله قوانین حمورابی و متن کتاب عهد عتیق و حماسهٔ مهابهاراتای هندی و کتب مقدّس وِدا و ریگ‌وِدا و ئوپانیشادها و کتب مقدّس ایرانی گات‌ها و یشت‌ها و یسناها و حماسهٔ یونانی

ایلیاد و اودیسه و منظومهٔ هِزیود و بسیار متون دیگر کمتر از فرهنگ قبایل شامل اطلاعات جالب نیستند.

پیدایش «فردیّت» و شخصیّت خود راه درازی را طی کرده است. مستحیل بودن فرد در «جمع ما» (We - group) مانند قبیله یا قوم خودی، و نفرت او از «جمع دیگران» یا (They - group) تا دیری ادامه یافت. فردیّت من از جامعهٔ کندویی، اوّل به‌وسیلهٔ الیگارشی ممتاز جدا می‌شود. شجاعت در جنگ، مهارت در کار، دانش، جا زدن خود به‌جای موجودی غریب و معجزه‌کار، اشکال مختلف شاخص شدن بود. ولی همهٔ اینها «جمع‌گرایی بدوی» را مختل نمی‌کرد. سرمایه‌داری از طایفهٔ خود کیسهٔ پول را افزار فردیّت و من‌گرایی قرار می‌دهد و جمع‌گرایی را با همهٔ نیک و بدش از میان می‌برد، و به قول مارکس، همه‌چیز را در آب‌های یخ بستهٔ محاسبات سوداگرانهٔ خود غرق می‌کند و می‌پرسد: «چند؟» جمع‌گرایی اوّلیه با تمام بد و نیک‌اش در دوران بردگی و فئودالیسم نیز به اشکال مختلف خانوادگی، قومی و مذهبی ادامه یافت، ولی جامعهٔ سرمایه‌داری «فردگرایی» (Individualisme) را که فلسفه‌اش «سودمندگرایی» (Utilitarisme) امثال «بنتهام» است، به اوج خود، یعنی به «جامعهٔ مجاز» (Permissive Society) می‌کشاند. در ایالات متحد، حتّیٰ غلامبارگان جمعیت علنی «Pédophilie» (کودک‌دوستی!) خود را دایر کرده‌اند.

این خودگرایی افراطی جای خود را به «جمع‌گرایی» تازه‌ای می‌دهد که در آن باید شعار «یکی برای همه، همه برای یکی»، و «همه‌چیز برای سعادت و تکامل انسان» عملی شود.

اندیشه‌پردازان بورژوایی سعی دارند این جمع‌گرایی نوین جامعه‌گرایانه را نوعی «بردگی جمعی» معرفی کنند. جان فیتزجرالد کندی، رئیس جمهور اسبق و مقتول آمریکا، در کتاب خود «استراتژی صلح» بر آن است که فردگرایی و ملّت‌گرایی فطری، و جمع‌گرایی و جهان‌گرایی تحمیلی است. البته این حکمی عامیانه است. انسان هرگز با «تنهازیستی جانورانه» (Individualisme zoologique) زندگی نکرده، و پیوسته جمع‌گرا بوده است،

و حتّیٰ هزاره‌ها در جمعی که او را به هیچ بدل می‌کرده زیسته است. حال سخن از جمعی است که خود را تماماً در خدمت فرد بگذارد و آن هماهنگی مطلوب فرد و جمع را در مقیاس جهانی تأمین کند. مسلّم است که قانون «ماند» که در جامعه به صورت «عادت» بروز می‌کند، استقرار روحیات جمع‌گرایانه و جهان‌گرایانهٔ نوین را دشوار می‌سازد، ولی دشوار غیر از محال است.

به نظر می‌رسد روان انسانی (یک انسان عادی و نمونه‌وار) مراحل زیرین را گذرانده باشد:

۱. دوران پندارآمیز خرافی و جادویی و اسطوره‌ای؛
۲. دوران حماسی و پهلوانی و ستایش زور جسمانی و ظفرمندی بر رقیب؛
۳. دوران بروز جلوه‌های احساسی و عاطفی (رُمانتیسم مذهبی و عرفی) و انسان‌دوستی و هنرپرستی؛
۴. دوران تعقّلی و منطقی تجریدی (اسکولاستیک) و تفکّر فلسفی و علمی؛
۵. دوران عمل‌گرایی (پراگماتیسم) سوداگرانهٔ بورژوایی: شعار ماکیاولیستی و ژزوئیتی «هدف‌ها توجیه کنندهٔ وسایل‌اند» و «هر که باید در فکر خود باشد» به‌وسیلهٔ جامعهٔ بورژوایی جلب و جذب می‌شود. توجه به تکنیک و تکنولوژی در جامعه تقویت می‌گردد.
۶. دوران اتّحاد تئوری علمی و پراتیک علمی برای بهسازی سرنوشت تاریخی انسان که آغاز پیدایش مختصات جدید روحی در انسان است و نوعی جمع‌بَست مثبتِ چینه‌های یاد شده در بالاست.

روان‌شناسی فردی و اجتماعی و روان‌شناسی تاریخی انسان یک موضوع (روانِ آدمی) را از سوک‌ها و زاویه‌های مختلف بررسی می‌کند و مسلّماً این بررسی ما را به نتایج تازه‌ای می‌رساند. گویا در بررسی روان‌شناسی تاریخی باید از دوران جانورانه (Zoologique) شروع کرد و نیروهای نفسانی مانند احساس، پندار، غضب، رشگ، شرم، شهوت، عشق، ترس، شجاعت و غیره را در منابع اوّلیهٔ بروز آن، و انگیزش‌های زیستی (بیولوژیک) آن بررسی

کرد؛ آنجا که زیست‌شناسی و ژنتیک با روان‌شناسی آمیخته‌اند و سپس جدا می‌شوند.

موافق همین تکامل روانی، منطق که سنجهٔ شناخت و تفکّر انسانی است، مراحلی را طی می‌کند که می‌توان آن را به دوران‌های پیش از منطق (Prélogique) و بروز نطفه‌های تفکّر تجریدی-منطقی در درون ابری از اندیشهٔ اسطوری و خرافی (Protologique) و سپس دوران منطقی (Logique) تقسیم کرد. دوران منطقی را می‌توان به دوران منطق صوری، منطق تجربی و منطق دیالکتیک که جامع کلیهٔ افزارهای تفکّر منطقی با توجه به مضمون پویای آن است تقسیم نمود.

تردیدی نیست که بحث ما دربارهٔ تکامل روانی-منطقی انسان بسیار مقدّماتی است و در این باره باید کار وسیعی انجام گیرد.

در مورد روان‌شناسی اجتماعی یا «روان اجتماعی» نگارنده چند مقالهٔ جداگانه دارد که مطالب آنها را تکرار نمی‌کند. در فصل بعد، بررسی برخی دیگر از اشکال شعور اجتماعی را دنبال می‌کنیم.

۵

سیاست، حقوق، اخلاق

سه شکل مهم از شعور اجتماعی که در جامعه نقش بزرگی داشته است و دارد عبارتست از سیاست، حقوق و اخلاق. ما دربارهٔ علم و هنر که اهمیت آنها به‌هیچ‌وجه کمتر نیست، یا بینش‌های فلسفی و دینی که آنها نیز دارای نقش فوق‌العاده مهمّی در تکامل انسانی هستند، یا کمابیش سخن گفته‌ایم یا به دلایلی خاموش ماندیم. در عوض، مبحث تکامل روانی-منطقی و بررسی شناخت را با تفصیل مطرح کردیم، زیرا قصد ما درسنامه‌نویسی نیست، بلکه مقصد اظهار نظر مؤلّف در نکاتی است که مطلبی برای گفتن دارد.

سیاست، حقوق، اخلاق و نیز آداب و روسم که اخلاق نانوشته است، از اشکال مهم شعور اجتماعی است. ویژگی این اشکال شعور اجتماعی در خاصیت «ایدئولوژیک» آنهاست که با آن معنای خاصی که دارد، ترجمه‌ناپذیر است. ایدئولوژی آن بخشی از حیات معنوی جامعه است که با تغییر زیربنای اقتصادی-اجتماعی تغییر می‌کند. گاهی تغییر مضمون سریع‌تر از تغییر شکل است و مضمون نو ایدئولوژیک در شکل کهنه می‌ماند، ولی سرانجام شکل متناسب و منطبق در تاریخ تبلور می‌یابد و پدید می‌شود.

البته در اخلاق و آداب و رسوم جان‌سختی زیادتر است. به‌ویژه در اخلاق یک سلسله موازین همه‌بشری وجود دارد که طی فرماسیون‌ها دوام آورده است و همان است که مایهٔ حیرت ایمانوئل کانت شده و وی گفته است: «ستارگان

آسمان در خارج و قوانین اخلاق در درون روح ما مرا به شگفت می‌آورد.» در واقع جای شگفتی نیست. زندگی جمعی انسان‌ها از همان آغاز موازینی را- خواه اجرا بشود یا نشود- فرمان می‌داده است: دروغ نگویید، مال کسی را ندزدید، فرد بیگناهی را نکشید، هم‌نوع خود را میازارید و مفریبید، و از این قبیل که بسیار گفته شده و بسیار کم اجرا گردیده است.

پس بخش «ثابت» در اخلاق وجود دارد، ولی همیشه نیازمندی‌های عمل فردی و اجتماعی اخلاقیات را در زیر پای خود له کرده است و هجوم غرایز افسار خود را گسسته و سمند طبیعت انسان «برداشته است» و در این موارد، مواعظ شیرین و شیوا و درست بی‌اثر بوده است. به قول کریلُف: «گربه‌ای به نام واسکا به نصایح گوش می‌داد، ولی گوشت ربوده شده را می‌خورد.» یا بنا به مَثَل فارسی: «گرگی را پند می‌دادند که میش‌ها و برّه‌ها را نرُباید؛ گفت درست می‌فرمایید، ولی سَرَم بدهید که گلّه رفت.»

شکل همه‌گیر، عامیانه و جان‌سخت اخلاقیات به صورت آداب و رسوم تا امروز در جامعه دوام دارد که ما بدان در بحث از «شیوهٔ زندگی» باز خواهیم گشت. قوانین اخلاق، ارزش‌های اخلاقی، احکام اخلاقی، منطقِ وظایف (Logique Déontique) ریشهٔ خود را در همین آداب و رسوم نانوشته دارند.

کسانی برآنند که «اخلاق واضع» که ارزش‌های والاتری می‌آفریند، هر اندازه هم که «ضداخلاقی» به نظر رسند از «اخلاق موضوع» که جامعه آن را ولو در ظاهر پذیرفته، مهم‌تر است. مطلب به طور کلّی درست است، ولی در احکام «اخلاق موضوع» احکامی است که «اخلاق واضع» و آفریننده نمی‌تواند آنها را نادیده گیرد. مارکس تز ژزوئیتی-ماکیاولیستی «وسایل توجیه کنندهٔ هدف‌ها هستند» را رد می‌کند و می‌گوید با وسایل شریف می‌توان به هدف‌های شریف دست یافت. اگر اثربخشی یک عمل ضداخلاقی بیش از یک عمل اخلاقی باشد، دلیل ترجیح بلاشرط آن نیست. ولی در این نیز تردید نیست که بین هدف و وسیله، عمده هدف است. در اینجا یک پارادوکس پدید می‌شود که فقط آن را باید در عمل حل کرد. یعین در عمل تمام مساعی را برای یافتِ وسایل اخلاقی در سمت هدف‌های اخلاقی جُست. با این حال، مطلق

کردن احکام «اخلاق موضوعه» یا «اخلاق‌گرایی» (Moralisme) به زیان هدف‌های بزرگ انسانی روا نیست. انقلابیون اصیل «سوسیالیسم اخلاقی» را که می‌گویند از اصلاح خود شروع کن، ساده‌لوحانه می‌شمرند. هیچ اصلاحی خودی در یک جامعه و نظام تباه قابل اجرا نیست.

از اشکال دیگر شعور اجتماعی، «سیاست» و «حقوق» به‌ویژه در جامعه‌های طبقاتی نقش آشکار یا مستور مهمّی دارند.

سیاست بیان متراکم اقتصاد است. اقتصاد در قبضهٔ کدام نیروهاست، سیاست هم در قبضهٔ همان‌هاست. اینکه بورژوازی دستگاه سیاسی (Administration) را ماورای طبقات، حَکَم اجتماعی، مستقل و عاری از غرَض و پیش‌داوری می‌داند، درست نیست و نمی‌تواند درست باشد. طبقاتی که ثروت جامعه در دست آنهاست، طبیعی است موفق شوند دولت، مجلس، دستگاه قضایی، رهبری نظامی، سیاست داخلی و خارجی، فرهنگ و آموزش را تابع تمایلات خود سازند. آنها نسبت به چیزی «بی‌طرف‌اند» که نسبت به آنها بی‌طرف است. لُندلُندهای بی‌پشتوانه و انتقادات بی‌ضرر را هم تحمّل می‌کنند.

جامعه‌شناسان بوروژازی می‌گویند: ولی ما اپوزیسیون را می‌پذیریم. در واقع اپوزیسیون انقلابی که بخواهد نظام موجود را طرد کند، پذیرفته نیست، یا اگر بسیار قوی شود، به او حق حیات کنترل شده‌ای داده می‌شود. آنچه که پذیرفته شده است، اپوزیسیون‌های «خودمانی» است، مانند جناح راست لیبریست و سوسیال دموکرات که در قُدس مالکیت خصوصی تردید نمی‌کند. لذا سیاست طبقاتی است و نه ماورای طبقات.

امّا حقوق بازتاب سیاست قشرهای بالایی جامعه به صورت موازین است. جامعه‌شناسان بورژوا آن را نوعی میثاق اجتماعی و دارای ریشه در قواعد اخلاقی، احکام دینی، و آداب و رسوم عامّه می‌دانند. همهٔ اینها می‌توان باشد، ولی فقط تا آن حدّ که زیانی به منافع سرمایه‌داران و مالکان نزند، و بتواند افزار مناسبی برای دفاع آنها از منافع خود باشد. فرانتس کافکا، نویسندهٔ آلمانی زبان چک، داستانی کوچکی دارد به نام «قانون». دهاتی فقیری دم دروازهٔ بنای

ستون‌دار و با عظمت «قانون» سال‌ها و سال‌ها می‌نشیند تا می‌چروکد و محو می‌شود. در این تصویر هنری، رابطهٔ قانون نسبت به توده‌ها با قوّت و بی‌رحمی عادلانه‌ای نشان داده شده است.

البته در انبوه قوانین، قانون یا مواد سودمند نیز هست، ولی آنها یا در عمل فلج می‌مانند یا ناپیگیرند و به ریشه‌ها نمی‌پردازند.

سیاست شیوه و روش دولتمداری است که «دیپلماسی» نیز بخشی از آن است. تمام جامعه‌های طبقاتی- خواه اعتراف بکنند، خواه نه- دیپلماسی را بر اساس قاعدهٔ «کارایی» و «هدف‌رسی» تنظیم می‌کنند و نه بر اساس اخلاقیات، ولی ضرور می‌شمرند که بر این دیو حیله‌گر جبّهٔ اطلسی از اخلاقیات بپوشانند. مثلاً شما در واژهٔ «استعمار» در زبان فارسی دقّت کنید. گویا دولت‌های رشد یافته خواهان عمران کشورهای رشد نیافته‌اند و نه در صدد تاراج آنها. متروپول‌های مستعمراتی بارها اعلام داشته‌اند که آنها نقش تمّدن‌پراکنی را ایفا می‌کنند، ولی در همین دوران ما، شرکت‌های فراملّیتی در مقابل ۵ میلیارد سرمایه‌گذاری، تنها طی یک سال ۱۵ میلیارد دلار سود برده‌اند! طبقات ممتاز سیاست و دیپلماسی خود را به‌جای «مصالح کلّ بشریت» جا می‌زنند.

البته در تاریخ این روی داده است که در اثر تعادل نیروهای دو طبقه (مثلاً اشراف فئودال با بورژوازی یا گاه بورژوازی با زحمتکشان)، برخی دولت‌ها استقلال معیّنی کسب کنند و به دولت‌های «دورگه» و «حَکَم» بدل شوند.

این دولت‌ها معمولاً سیاست «بناپارتیسم» یعنی نوسان بین دو طبقهٔ زورمند را در پیش می‌گیرند. ولی این پدیده‌ای است زماناً گذرا و غیرماهَوی.

دولت نمایندهٔ طبقات از لحاظ اقتصادی سیطره‌مند و به‌ویژه وابسته به پُرتوان‌ترین محافل آنهاست. البته «ملّت» وجود دارد و دولت‌ها و طبقات حامی آنها می‌دانند که باید این «غول خفته» را بیدار نکرد و کوشید تا خوابش هرچه ژرف‌تر شود. لذا دولت‌ها سخت از افشای ماهیت طبقاتی خود هراسناکند. وقتی فرزند وزیر خارجهٔ کنونی شوروی، گرومیکو، کتابی دربارهٔ حکمرانان واقعی آمریکا، یعنی مولتی‌میلیاردرها نگاشت، جنجالی در این کشور برپا شد. پروفسور مُرگِن‌تائو این دعوی را سراپا بی‌معنی خواند.

دولت آمریکا به عقیدهٔ آنها محصول آرای اکثریت است و لذا مظهر ارادهٔ خلق آمریکاست. در انتخاب اخیر، بیش از ۳۰ درصد رأی دهندگان در انتخابات شرکت نجستند. رئیس‌جمهور که با محافل اسلحه و نفت و شیمی محل سابق فرمانداری خود (کالیفرنیا) بست‌وبند دارد، با نیمی از آرای داده شده به سر کار آمد. در کنگرهٔ آمریکا حتّیٰ یک کارگر و فرد فقیر به عنوان نماینده ننشسته است. آن‌وقت دولت آمریکا خود را مظهر حاکمیت خلق می‌داند!

مکانیسم کار سیاسی و دولتی به‌قدری بغرنج است که محل سفسطه و چشم‌بندی باز است. دولت‌ها دائماً مشغول مانور و پوشاندن ماهیت خود در پردهٔ مصالح عمومی هستند. سازمان‌ها و نهادها و اسناد رسمی به‌قدری پیچاپیچ‌اند که یک کارگر هرگز از آنها سر در نمی‌آورد. مطلب چنین نیست که مثلاً پل گِتی یا هیوز یا هانتس خودشان آمریکا را اداره کنند. آنها (و این ساده‌ترین شکل است) به‌وسیلهٔ سیاستمداران سرسپرده (Lobby) امور را می‌گردانند. افراد لابی غالباً به‌زحمت میلیونر هستند و وقتی صحبت از سرسپردگان، این سرسپردگان و رده‌های سوّم و چهارم به میان بیاید، موتورهای محرّک اصلی به‌کلّی پنهان می‌شوند و شما احیاناً با فرد شریف کم‌ثروتی سروکار دارید که شاید هم معصومانه نداند که سرنخ‌ها در دست کیست.

هابس، فیلسوف انگلیسی، دولت را به جبّار بحری «لویتان» یا نهنگ تشبیه کرده که در قرآن هم ذکر آن آمده است: «اتشبعین؟ هَل مَن مَزید؟» (آیا سیر شده‌ای؟ آیا زیادتر ممکن نیست؟). این غول مهیب همه‌چیز را بلع می‌کند. در آپارات‌های امروزی دولت، حتّیٰ مذاکرات خصوصی همسران را دستگاه‌های شنود کنترل می‌کند.

سیاست خارجی و داخلی دولت به‌وسیلهٔ شگردهای بغرنج (Stratagème) اداره می‌شود و تنها افراد حرفه‌ای از این شگردها سر در می‌آورند. می‌گویند خداوند زبان را به سیاستمدار داده است تا اندیشه‌های خود را با بیاناتی خلاف نظر خود بپوشاند. بازی‌های سیاسی به‌مراتب از بازی‌های بغرنج پیچیده‌ترند، زیرا مهره‌ها به‌مراتب فراوان‌ترند. توده‌های مردم که تنها از راه رسانه‌ها مشتی

اطلاعات تحریف شده و مغلوط دربارهٔ زندگی سیاسی می‌شنوند، و دارای تمرین حرفه‌ای نیستند، ابداً نمی‌توانند به معنای اقدامات سیاسی پی ببرند، مگر زمانی که «آنچه در دیگ است به چمچه بیاید» و زمان محتوای سیاست را فاش کند. از آنجا که سیاست «سریّت» را شعار خود می‌داند، ادراک حرکات سیاسی دشوارتر می‌شود. ولی تاریخ پرده‌دَر است و سرّ امروز، قصّه‌ای است که فردا یا پس‌فردا بر سر بازارها می‌گویند.

در مورد علّت پیدایش دولت، چون مسئله بغرنج بود، لذا اندیشه‌وران مطلب را به نحو ساده شده و فرضی حل می‌کرده‌اند. از زمان افلاطون تا دوران ژان‌ژاک روسو این اندیشه به میان آمد که حکومت ثمرهٔ یک «پیمان جمعی» (Contrat social) مردمی است که از آشفتگی به جان آمدند و خواستند نظمی در کار خود پدید آورند.

روسو تحت تأثیر فیلسوف انگلیسی لاک بر آن بود که این پیمان اجتماعی به مردم حق می‌دهد که در کار دولت دخالت کنند و آن را به میل خود دگرگون سازند، ولی روسو در عین حال رژیم سلطنتی را مناسب‌ترین رژیم می‌دانست. برعکس، جِفِرسون و توم پین اندیشه‌پردازان جنگ استقلال در آمریکا، آن را به حکومت جمهوری تعبیر می‌کردند. پیداست که فرضیهٔ «پیمان اجتماعی» پوچ است، و تبلور دولت یک روند بسیار طولانی تاریخی قدرت‌یابی سران قبیله (سالخوردگان، جادوگران، جنگاوران و یَلان) همراه با پیدایش مالکیت خصوصی به صورت یک قدرت عامّه (Pouvoir public) که حق دخالت در همهٔ امور داشته باشد، بود. دولت پس از پیدایش خود را نمایندهٔ نیروهای مرموز و قدرتی واجب‌الاتبّاع معرفی کرد و تا حدّ خدایی تقدیس شد.

آشوبگران (آنارشیست‌ها) از زمان شتیرنر (Max Stirner) و باکونین مسئلهٔ حذف قدرت دولتی را مطرح کردند. برخی توصیف‌های آنان دربارهٔ دولت که خود را با اسناد و استامپ و تمبر و امضاء و درجه و حقوق و امثال آن در قفسه‌های دستگاه هیولای خود به پیچ و مهرهٔ حقیری بدل می‌سازد، جالب است، ولی دولت نه از زمین برجوشیده و نه می‌توان آن را با فرمانی حذف کرد.

هم پیدایش دولت و هم زوال آن تنها می‌تواند نتیجهٔ ضرورت‌های عینی باشد و تا زمانی که خودگرانی اجتماعی به یک واقعیت قابل تحقّق بدل نشود، «شعار دادن» دربارهٔ زوال دستگاه دولت بی‌فایده است و پرولتاریای صنعتی انقلابی نیز هرگاه نظام خود را برپای دارد، تا مدت‌های مدید به دولت و دستگاه‌های مختلف سیاسی، قضایی، فرهنگی، دفاعی، و تضییقی آن نیازمند است. ولی آرزوی هر انسان‌دوستی زوال کامل دستگاه دولتی است و به قول انگلس، سپردن آن به «موزهٔ تاریخ».

دولت‌ها برحسب شرایط اجتماعی به دو شیوهٔ اساسی عمل کردند: استبدادی و دموکراتیک. خود استبداد در تاریخ اَشکال مختلف داشت، مانند استبداد ستم‌شاهی شرقی که تا حدّ خداشاهی می‌رسید؛ حکومت جبّاران یا تیران‌ها در یونان و حکومت پادشاهی در رُم؛ استبداد دوران فئودالی و پاپ‌ها و خُلَفا که جنبهٔ تئوکراتیک داشت؛ سلطنت‌های مستبده و متمرکز دوران اخیر فئودالیسم و گذار به سرمایه‌داری؛ دیکتاتوری‌های فاشیستی؛ دیکتاتوری پلیسی-نظامی ساخت امپریالیسم آمریکا (خونتا)؛ دیکتاتوری‌های نژادی (آپارتاید). دموکراسی نیز تاریخی را طی کرده، مانند دموکراسی ریش‌سفیدان قبایل (ژرون‌توکراسی)؛ دموکراسی شورای سرداران نظامی (رای زدن)؛ دموکراسی اشرافی در یونان و رُم؛ دموکراسی شهرداری‌ها در شهر-جمهوری‌های قرون وسطایی در اروپای غربی؛ دموکراسی پارلمانی سرمایه‌داری رشد یافته؛ دموکراسی سوسیالیستی.

خواه دیکتاتوری، خواه دموکراسی، تا زمانِ بقایِ طبقات، نوعی دیکتاتوری طبقاتی است، یعنی طبقاتِ از جهت اقتصادی مسلّط، ارادهٔ خود را بر جامعه، خواه علنی و مستقیم و خواه در پردهٔ قوانین و مجالس مشورتی، تحمیل می‌کنند. با این حال، در هر دموکراسی امکانی برای بروز فشار افکار مردم پدید می‌شود. این دموکراسی به معنای «مردم‌فرمانی» نیست، و غالباً جامعه‌شناسان بورژوا وجود برخی آزادی‌های محدود و مشروط را به‌جای مردم‌فرمانی و مردم‌سالاری جا می‌زنند. این دموکراسی همان ادارهٔ لیبرال‌منشانهٔ کشور است در شرایطی که ادارهٔ آن به نحو دیگر برای طبقات حاکمه دشوار می‌شود.

امّا حقوق موازینی است که دولت‌ها برای ایجاد نظام و نظم مطلوب وضع می‌کنند، و در تاریخ بسیار رخ داده که آن را تا حدّ حقوق آسمانی تقدیس کرده‌اند. درحالی‌که ریشهٔ حقوق را باید در آداب و رسوم و تجارب اقوام جُست، شیوهٔ تعبیر و تفسیر و فرمول‌بندی‌های آن کاملاً تابع منافع طبقات حاکمه است. یعنی حقوق نیز بیان متراکم «قانونی» سیاست طبقات حاکم است و جنبهٔ همه‌بشری یا فراگیر ندارد، و از صورت قوانین غیرمکتوب و غیرمدوّن به صورت قوانین مکتوب و مدوّن درآمده است. در چین، این قوانین که «لی» نام داشت، ناشی از «تائو» یعنی نظام کلّ عالم تلقّی می‌شد. در هند، این قوانین «دارما» (Dharma) نام داشت که می‌بایست با اعمال زور (داندا) اجرا شود و آن را ارادهٔ «برَهما» می‌دانستند، چنان‌که در مصر نیز قوانین از الههٔ «مآت» نشأت می‌گرفت.

حقوق نیز مانند دولت و شیوه‌های دولتمداری در تاریخ اَشکال معیّنی را طی کرده است. تاریخ ما را از قانونگذاری برخی از پادشاهان مستبد شرق (مانند حمورابی در بابِل)، قانونگذاری انبیای بنی‌اسرائیلِ مانند اَلواحِ عشرهٔ [ده فرمان] موسیٰ، قانونگذاری لیکورگ و سولون و دراکُن در یونان، قانونگذاری ژوستی‌نین در رُم، کُدِکس‌های ناپُلئون که بیشتر از حقوق رُمی اخذ شده بود باخبر می‌کند. در نزد انگلوساکسون‌ها سنّت‌های قانونگذاری ویژه‌ای وجود دارد.

اندیشه‌وران بورژوایی مدّعی‌اند که قانونگذاری معاصر بر پایهٔ علمی و عقلی، با مراعات فطریات انسانی است و دولت حق دارد با اعمال قدرت (Contrainte) آن را اجرا کند تا اصل برابرحقوقی در جامعه تحقّق یابد. البته واقعیت این طور نیست. واقعیت چنین نیست که قوانین مبانی علمی عقلی دارند و بر پایهٔ فطرت و طبیعت عام انسانی نوشته شده‌اند و مایهٔ نظام عادلانهٔ جامعه‌اند و دولت که «پدر بی‌طرف» است حق دارد که آن را به‌زور ژاندارم و پلیس و زندان و شکنجه و اعدام بر جامعه تحمیل کند. ما نمی‌خواهیم منکر وجود بحث‌های علمی یا عقلی در رشته‌های مختلف حقوق شویم. چنین مباحث وجود دارد و از این بابت باید گفت که علوم سیاسی و حقوقی رشد

خاصی را نیز در دوران ما طی کرده‌اند. ولی سرشت این قوانین از جهت سمت طبقاتی و اجتماعی، ربطی به این بحث‌های علمی و شبه‌علمی ندارد. و از آنجا که علوم سیاسی و حقوقی بورژوایی از جستجوی ریشه‌های اقتصادی-اجتماعی سیاست و حقوق احتراز دارند، مباحث نیز نمی‌تواند واقعاً علمی باشد. مثلاً در حقوق، مبحث جنایات عوامل مختلف سطحی را دربارهٔ این پدیدهٔ غم‌انگیز بررسی می‌کند، ولی هرگز به این نتیجه نمی‌رسد که جامعهٔ مبتنی بر بهره‌کشی و فقر و جهل و نااستواری سلامت عمومی به‌ناچار منشأ خوبی برای میکروب‌های جنایی است و شرط نخست ریشه‌کن کردن جنایت فلان دزد یا قاتل، ریشه‌کن کردن اَبَردزد و اَبَرجانی جامعه، یعنی طبقات بهره‌کش است. برخی از جامعه‌شناسانِ باوجدان بورژوایی که روند پیدایش قانون را در اقوام اوّلیه مورد پژوهش قرار داده‌اند (مانند اُپنهایمِر Oppenheimer و مک‌لُد McLeod) به این نتیجه رسیدند که قانون، تحمیل مقررات از سوی قشرهای زبَردست بر زیردستان جامعه است، و از پیدایش تضادهای اجتماعی (بخوان: طبقاتی) به سود حل این تضاد در جهت منافع توانمندان جامعه پدید شده است. یعنی قانون «تنازع اجتماعی» (Social conflict) را حل نمی‌کند، بلکه آن را در منفعت یک طرف حل می‌کند.

سخنوران سیاستمدار بورژوازی دائماً از «نظم و قانون» (Law and Order) دَم می‌زنند. به‌ویژه این نوع سخنوری‌ها در آمریکا و آلمان غربی سخت مرسوم است. در نظر سردمداران سرمایه‌داری این کشورها، هیچ‌چیز از این بدیهی‌تر نیست که باید قوانینی وجود داشته باشد و اجرای آن قوانین، نظام و انضباط اجتماعی را حفظ کند. کمتر عاقلی در این تردید دارد که جامعهٔ انسانی بتواند بدون قانون و نظم، امنیت و فعالیت عادی خود را حفظ کند. بحث بر سر این نیست. بحث بر سر آن است که کدام قانون و نظم، به سود که؟ رُمی‌های قدیم وقتی قوانین بربرمنشانهٔ خود را به سود اشرافیت برده‌دار اجرا می‌کردند می‌گفتند «Dura lex, sed lex». گویا این شعار از یونانی‌ها اخذ شده بود. معنایش این است که «قانونِ سختی است، ولی قانون است.» آری قانون می‌تواند سخت باشد، ولی به شرط آنکه قانون به سود بخش ضرور جامعه

(مولّدان نعمات مادّی و معنوی و کارکنان ضرور) باشد و نه به سود قشر انگل و ممتاز. چه رنجبار است که جامعه باید قوانین سخت را به سود اقلیت طفیلی و به زیان اکثریت مولّد و سودمند تحمّل کند!

آناکارسیس دوست سولون قانونگذار آتنی به‌درستی به او می‌گفت که قوانین وضع شدهٔ تو مانند تار عنکبوت است: پشه‌های خرد در آن دست‌وپا می‌زنند ولی زنبورهای طلایی با یک غرّش ظفرمندانه آن را می‌درند و می‌گذرند.

جامعه‌شناسان بورژوازی مبحث تکامل دولت و حقوق را با مبحث تکامل اشکال اقتصادی و اجتماعی (یعنی مسئلهٔ فرماسیون‌ها یا صورت‌بندی‌ها) مخلوط می‌کنند. مثلاً ماکس وِبِر (M. Weber)، یکی از پُرآوازه‌ترین جامعه‌شناسان آلمانی دوران امپریالیسم، از «تیپ‌های ایده‌آل» (یعنی «انواع معقول یا عقلانی») در تاریخ که از طریق انتزاع به دست می‌آیند سخن می گوید. اینکه انتزاع و تجرید از اسالیب مهم تحلیل جامعه‌شناسانه است مطلبی است که مارکس در کتاب «سرمایه» گفته بود. ولی وی این «تیپ‌های ایده‌آل» را طوری عرضه می‌دارد که هم مشتمل بر اشکال حکومت است و هم مشتمل بر اشکال نظام اجتماعی: مثلاً از «جامعهٔ پدرسالاری» و «حکومت موروثی پادشاهی» (Patrimonial) و «پیدایش دولتمداری» (Etatismus) و سپس دوران «زمین‌سالاری فئودالی» سخن می‌گوید که از جهت «مبنای منطقی تقسیم» متفاوت‌اند. ماکس وبر «کاریزما» (در ایران فرّه و در نزد خلق‌های سرخ‌پوست مانا) یا نوعی جاذبهٔ اسرارآمیز را مایهٔ قدرت فرمانروا می‌داند. ما منکر مختصات شخصی و خصوصی فرمانروا و تأثیر آن در استواری یا سستی تسلّط آن نیستیم، ولی این «مقوله» (یعنی کاریزما) کلید گره‌گشای مهمّی نیست و مقوله‌ای مبهم و مغلطه‌خیز است.

در صفحات اندک گذشته، ما اندیشه‌های اساسی را دربارهٔ اخلاق، سیاست و حقوق بیان داشتیم و طبیعی است که این مبحث کوتاه بسیاری مطالب را مطرح نکرده، و منظور ما معرّفی چند شکل «شعور اجتماعی» در مقابله با نظریات جامعه‌شناسان بورژوایی بود.

۶

شیوهٔ زندگی

مقولهٔ «شیوهٔ زندگی» (The way of life) اخیراً در جامعه‌شناسی راه یافته و جای خود را گشوده است، و اکنون بیش از پیش ثابت شده است که هر نظام اجتماعی و هر دوران آن «شیوهٔ زندگی» خود را، در مناسبات مادّی و معنوی انسان‌های معاصر با یکدیگر، می‌آفرینند: شیوهٔ مسکن، پوشاک، خوراک، اثاث، پرورش کودک، عروسی، سوگواری، آداب معاشرت، روش تفریح، مسافرت، گذران ساعات فراغت، ازدواج و غیره و غیره.

شیوهٔ زندگی به معنای «آداب و رسوم» متداول در جامعه، به معنای «قوانین»، به معنای «نظام اجتماعی-اقتصادی»، به معنای فرهنگ و تمدن جامعه نیست، و چیزی است اختلاطی که همهٔ این عناصر و عوامل در آن دخالت دارند، ولی خود روند و کیفیت مستقلی است.

شیوهٔ زندگی، یعنی طرز معیشت روزانهٔ طبقات و قشرهای یک جامعه در زمان و مکان معیّن که در حکم برآیند عوامل مختلفی است. «روزِ زندگی» (Alltag) و «هستی مشخص» (Dasein) انسان را «شیوهٔ زندگی» پر می‌کند.

بررسی نشان می‌دهد که «شیوه‌های زندگی» مرتباً در حال دگرگونی است و تنوّعِ زیستن را پدید می‌آورد و کوزهٔ زمانی مشخص را از عصاره‌های رنگارنگ پر می‌سازد. روش‌هایی رایج می‌شود که شخص را برای هم‌رنگی با جماعت به دنبال خود می‌کشد.

تحوّل شیوهٔ زندگی می‌تواند خودبه‌خودی و ناخودآگاه در جامعه صورت گیرد. در دوران بورژوایی اصل «مُدگرایی» کوشش آگاهانه‌ای است برای ایجاد تحوّل و تنوّع در شیوهٔ زندگی (لباس، آسایش، مُبل، ویترین، معماری، اصطلاحات، نوع تفریح و غیره) بورژوازی به دنبال «بازاریابی» (Marketing) و با کمک رِکلام‌های جذّاب، مُد اختراعی را پخش می‌کند تا بازار تازه‌ای پدید آورد.

یکی از عوامل مرکزی شیوهٔ زندگی جوامع طبقاتی دستیابی به «تجمّل» (Luxe) است. مفهوم رفاه (Comfort) که مفهومی است ضرور و منطقی، جای خود را به مفهوم غیرمنطقی و غیرضرور تجمّل می‌دهد. **رفاه** برای انسان لازم و **تجمّل** غیرلازم است.

در مفهوم «تفریح» نیز جوامع طبقاتی خرابکاری می‌کنند. «عیش و نوش» جای «تفریح سالم» را می‌گیرد. و سپس تجمّل و عیش به هدف زندگی و جانمایهٔ سعادت مبدّل می‌شود.

زندگی فنّی شدهٔ امروزی مسائل مهمّی را از جهت ترافیک شهری و کشوری، پاکی یا آلودگی محیط زیست، شیوه و محل کار، زناشویی و کودک‌زایی، کسب اطلاع لازم و سودمند، تفریح و توریسم و غیره به وجود آورده است. جامعهٔ سرمایه‌داری که یک جامعهٔ سوداگرانه، سودورزانه، و لذا «مصرفی» است، قادر نیست این مسائل را در جهت معقول حل کند.

کسانی به تئوری‌های غلط و مضرّ «تولید صفر» (Zéguisme) و «بازگشت به طبیعت» متوسل شده‌اند. نویسندهٔ ضدانقلابی معروف «سولژنیتسین» به دنبال نظریات تولستوی و گاندی، تمدن ماشینی را نفی می‌کند. گویا گناه از ماشین بی‌زبان است و نه از انسان‌های ستمگر!

عیب در تمدن ماشینی و بسط تولید نیست. اینها علامات تکامل‌اند نه دلایل تدنّی. عیب در شیوهٔ استفاده از تکنیک، در جامعهٔ «مصرف» بورژوایی، در استفادهٔ ددمنشانه از طبیعت است. عیب در روا داشتن استثمار و استعمار و استحمار است.

بورژوازی سکس، جنایت، تخدیر، هنر بیمار و سرسام‌انگیز را نخست

عنوان «جامعهٔ مجاز» (Permissive) بلامانع اعلام داشته تا «سر مردم را گرم کند.» «شیوهٔ زندگی» کنونی دوران امپریالیسم جز برای قشری که امکان دارند به گوشه‌های آرام و سرسبز طبیعت با وسایل مناسب زندگی و تفریح پناه ببرند، وحشتناک است. البته در آن گوشهٔ «بهشتی» نیز جز ویسکی و عیش و قمار و دسیسه و دلّالی پلید خبری نیست.

انسان‌ها در مدت عمر خود چند دههٔ زندگی (یعنی خودآگاهی) در اختیار دارند تا بتوانند از آن برای لذت بردن از این همه نعمت که طبیعت و تمدن پدید آورده است برخوردار گردند. ولی اخبار وحشت‌آور رسانه‌های گروهی، بی‌بندوباری در روابط جنسی، وقوع یک یا چند جنایت در هر ثانیه، رواج بازار «ماری‌جوآنا»، LSD، هروئین، کوکائین، تریاک، انواع مشروب‌ها، هنر بی‌تعادلی به نام «پاپ آرت» (Pop art)، موسیقی پُرجنجالی به نام «بیت میوزیک» (Beat music)، حتّیٰ در رشد یافته‌ترین کشورها، زندگی دودآلود و زهرآگین را به تمام معنیٰ خفه کننده ساخته است.

زندگی در «قلعه‌های بتونی»، در جنجال ترافیک، در زهرپراکنی ضایع، در سَیَلان گیج کنندهٔ رسانه‌ها، در تصادم بی‌پایان نیروهای مخالف، در واقع زندگی نیست.

انسان زنده دارای **حق زندگی** و **حق سعادت** است، و تا کنون به این حقوق خود دست نیافته، و اگر انسان‌هایی کمابیش قابل تحمّل زیسته‌اند، یا در اثر غصب حقوق دیگران بوده، یا به شکل بسیار نادر، در نتیجهٔ تصادف‌های مساعد.

باید حق زندگی و سعادت را به حقوق قطعی و طبیعی انسان‌ها بدل کرد و بشریت را به صلح جاویدان، برابری و برادری و زندگی طولانی و تأمین شده، سرشار از آفرینش ولی تهی از دلهره‌ها موفق ساخت.

از اینجا ما مبحث سعادت (Eudémonique) را می گشاییم.

۷

دربارهٔ بهروزی انسان

دربارهٔ بهروزی انسان، نگارنده بارها مطالبی نوشته است و مبحث «سعادت» را که در یونانی «ئوده‌مونیک» (Eudémonique) و در لاتینی (Flécitologie – فله‌سی‌تولوژوی) می‌نامیدند، به مبحثی در «فلسفهٔ اجتماعی» بدل کرده است، یعنی جای مقولهٔ «سعادت» را از علم اخلاق (اِتیک) به جامعه‌شناسی منتقل کرده است.

چرا؟

زیرا برخی‌ها تصوّر می‌کنند که طرفداران کمونیسم و سوسیالیسم علمی استقرار این نظامات را **پایان راه تکامل** بشر می‌شمردند و دیگر افقی ندارند. صاف و ساده همین‌طور هم می‌نویسند.

بشر در جستجوی سعادت، یعنی تأمین حدّ اعلا و دَم‌افزون نیازمندی‌های مادّی و معنویِ خود کوشیده و تکامل او چیزی جز حرکتِ پیش‌رَوَندهٔ او در این جاده نبوده است. نیازمندی‌های مادّی و معنوی انسان به علّت دگرگونی تمدن و طبیعت برونی و درونی ما، پایان‌پذیر نیست. لذا سوسیالیسم و کمونیسم **مراحلی** است مانند مراحل پیشین. منتها مراحلی است که در دستور روز ایستاده است. مراحلی است که از آنها نمی توان فراجَست. مراحلی است که حامل اجتماعی (پرولتاریای صنعتی) و ستارهٔ رهنما (تئوری انقلابی) آن به طور مشخص در تاریخ پدید شده است. نسل ما برنامهٔ دیگری ندارد و

نمی‌تواند داشته باشد. این است وظیفهٔ او. گرامشی می‌گفت: وقتی وظیفه‌ای در تاریخ قابل حل است، وظیفهٔ اخلاقی انسان شرکت در این حل است.

ولی این به معنای آن نیست که پس از نیل به این افق، افق فراخ‌تری بال نگشاید: هر گذشته و اکنونی آفرینندهٔ آینده است. این قانون حرکت زمان و بی‌پایانی آن است.

برخی‌ها سعادت یا بهروزی را امری صرفاً ذهنی (و درون-ذاتی) می‌شمرند و می‌گویند سعادت یعنی احساس خرسندی و سرشاری و نشاط هستی. ولی آخر این احساس ذهنی در تحت چه شرایط عامّی برای انسان متوسط پیدا می‌شود؟ عوامل عینی آن چیست؟ کسانی هستند که دچار بیماری «خوش‌بینی» و نوعی (Manie) هستند. آنها حتّیٰ در حوادث بد، خندانند. گاه به آنها «برهنه خوشحال» یا «الکی خوشحال» می‌گویند.

برعکس، کسانی هستند که دچار «بدبینی» و نوعی (Mélancolie) هستند. آنها حتّیٰ در حوادث خوب، گریان و لُندلُندکنان و شکوه‌گرند.

سعدی این منظره را در این بیت خوب مجسّم کرده است:

«آن، به در می‌رود از باغ، به دل‌تنگی و داغ،
وین، به بازوی فرح، می‌شکند زندان را.»

پس احساس ذهنی شرط نیست.

باید یک سلسله عوامل عینی پدید آید تا همهٔ انسان‌ها از چنگ غم، دلهره، هراس، ملال، خستگی، بیم حرمان، ترس مرگ و بیماری، خطرها و امثال آن برَهَند.

برای این کار، صلح جاوید، برادری و همیاری انسانی، تأمین رفاه مادّی، شناخت علمی و هنری و فنّی، آفرینش، زندگی پویا، تندرستی، طول عمر، و امثال آن لازم است.

مثلاً مسئلهٔ زندگی و مرگ را بگیریم.

در شرایط کنونی، وقوعِ مرگ به محض زایش انسان میسّر است. از ۴-۳ سالگی کودک پی می‌برد که مرگ وجود دارد و او هم میرنده است. بدین‌سان، سایهٔ سنگین و سیاه مرگ بر روی زندگی، حتّیٰ آسوده‌ترین زندگی‌ها می‌افتد.

بیماری، تصادف، جنگ، قتل، زلزله، آوار، غرق شدن و ده‌ها عامل دیگر می‌تواند زندگی را برُباید.

به‌علاوه، حدّ متوسط زندگی در جهان امروز از ۵۰-۴۰ سال تجاوز نمی‌کند (در کشورهای رشد یافته به ۷۵ سال می‌رسد)، و حال آنکه از جهت فیزیولوژیک رساندن این رقم به ۱۲۰ تا ۱۵۰ سال ممکن است، و حتّیٰ در زمان ما نمونه‌های وجود دارد.

دوران جوانی و سالمندی همراه با کار، پیری و سالخوردگی سالم و فرتوتی عاری از رنج را می‌توان پدید آورد و طولانی کرد و عوامل مرگ‌آور را به صفر رساند.

زندگی طولانی در جامعهٔ متحّد بشری در صلح و آفرینش و امنیت و تأمین، زندگی واقعاً سعادتمند است.

سپینوزا می‌گوید: نور افشاگر ظلمت است. این سؤال پیش می‌آید که آیا عام شدن بهروزی، ادراک آن را زائل نمی‌کند؟ این اِشکال واردی است، ولی باید به خاطر آورد که حافظهٔ مکتوب و تصویری (سینمایی-تلویزیونی) بشر به او امکان واپس‌نگری می‌دهد. انسان بیش از پیش از گذشتهٔ خود باخبر خواهد شد، و بیش از پیش قدر دستاوردهای خود را خواهد دانست.

مؤلّف در کشورهای سوسیالیستی به هزارها تن برخورد کرده که تحصیل مجّانی کودک، آموزش عالی با شهریهٔ دولتی، درمان رایگان، کرایه خانهٔ ناچیز، کتب ارزان‌قیمت و غیره برای آنها عادی‌ترین جریان بود، و حال آنکه همهٔ اینها در کشورهای سرمایه‌داری مشکلات جدّی است. چرا؟ زیرا در اثر عدم توجه به حیات سیاسی جهان و استغراق در شغل و ورزش و زندگی روزمرّه، بسیاری کم خبر دارند که در جوامع جهان سرمایه‌داری چه می‌گذرد. حس نمی‌کنند که ۵۰ درصد حقوق خود را برای کرایهٔ خانه دادن با ۳ درصد چه تفاوت عظیمی دارد. این را حس نمی‌کنند. لذا ظلمت می‌رود و نور به تنهایی قابل احساس نیست.

ولی به گمان این‌جانب، آینده امکان خواهد داشت «ظلمت گذشته»، از انسان گلّه‌زی تا انسانِ دوران امپریالیسم را افشا کند. درست است که این

افشا در کتاب و تصویر با لمس روزانهٔ ان به عنوان سرنوشت تفاوت دارد، ولی در عین حال مؤثر است. برای این نگارنده دست داده است که وقتی رنج‌های خود را با رنج نیاکان خود سنجیده‌ام، چه اندازه به بزرگی نعمات تمدن و تکامل پی بردم. اجداد من در دوران هخامنشی می‌بایست بر خشت خام بنویسند، و نور آنها در شب، چراغ موشی روغنی، چرب و دودآلود بود. هنوز به سی سال نرسیده می‌مردند. در دخمهٔ گِلین و با ترس دائمی شمشیر و چماق نوکران اسیر می‌زیستند. علم آنها جهالت بود. در حفره‌ای از زمان و مکان، پدید و محو می‌شدند. ولی محتوای زندگی انسان‌ها حتّیٰ در این عصر پرآشوب و اضطراب، در قیاس با آن نیاکان گمنام، چقدر اعتلا یافته است. ما اکنون به اندازهٔ چند قرن زندگی آن نیاکان اطلاع داریم و حوادث می‌بینیم، و با وجود رنج‌ها و خطرها، راحت مادّی و ارتقای معنوی ما با آن دوران قابل قیاس نیست. یعنی ادراک سعادت و تشعشع ذهنی آن (یعنی احساس ذهنی سعادت) وجود خواهد داشت.

با این حال، همیشه افق‌های عالی‌تری، افق موجود را بی‌رنگ می‌کند. آدمی فزون‌طلب است. لذا کمال‌جو است. لذا پویاست. و این ابداً بد نیست. والّا در چالهٔ خرسندی خود جوکی‌وار می‌خزید و با جویدن نارگیلی، ماهی در گوشهٔ بیشه‌ای به سر می‌برد.

پس «عطش سعادت» در آدمی فرو نمی‌نشیند و این خود آن آتشی است که او را در جادهٔ اعتلای بی‌پایان می‌دواند.[۱]

۱- دربارهٔ شیوهٔ مبارزه و تحوّل اجتماعی و شرایط انقلاب‌های اجتماعی در سابق برخی نکات اساسی را یادآوری کرده‌ایم.

۸

سخنانی به عنوان نتیجه

آری، به جهان خود که در عصر تنش و چرخش عظیم تاریخی است، به عصر خود که از اعصار سرنوشت‌ساز تاریخ است، بازگردیم.

وضع تکاملِ نوعِ انسان کنونی در پیچ‌وخمی افتاد که او در بُعد فردی خود، در اکثر جوامع، بی‌کس، نامفهوم، غریبه، از خود بیگانه، و نیمه‌جانور مانده است. سعادت «فردی» او سعادت نیست، و اگر باشد، سعادت فردی او به حساب بی‌سعادتی جمع است. او در بد بیراهه‌ای گیر کرده و تاریخش غم‌انگیز و فاجعه‌آمیز است. آه ای انسان‌های تیره‌روز!

ولی این وضع در عین حال از سدهٔ نوزدهم به خرد و ارادهٔ او تکانه‌ای داد که وارد «نبرد سرنوشت‌ساز» و نهایی شود. امروز نبرد طولانی و خونین (که گاه به صورت انفجارهای انقلابی جامعه، گاه به صورت جهش‌های جسورانهٔ عقل و تجربه و عواطف زیباشناسانه‌اش درآمده) او را پس از چهل هزارهٔ ذلّه کننده به تاریخ «هموساپی‌ینس» به خاستگاهِ سپیده‌دم انسانیت واقعی رسانده است: نبرد و کار و آفرینش خودِ انسان به تنها منجی او بدل شده است، زیرا انسان خود رهاگر خود است.

ولی این دوران واپسین، دروان مَهیبی است. وارث هزاران سالهٔ بهره‌کشی، در وجود شرکت‌های فراملّیتی امپریالیستی آمریکایی (به‌ویژه شرکت‌های اسلحه و نفت و شیمیایی و الکترونیک) با نهادهایی مانند «ناتو»، «سیا» و

«پنتاگون» و متحّدان جهانی‌اش، خشمناک، زخم خورده، سرشار از عزم دوزخی نجاتِ نظام سنّتیِ برده‌داری سرمایه‌داری، در مقابل بشریت صف کشیده است.

او در «جهالتِ جماعت» که هنوز عمیق و وسیع است، متحّدی دارد که نبرد را بغرنج و دشوار می‌کند. می‌گویند سال‌های ۸۰ سدهٔ بیستم سال‌های **سرنوشتی** است. پیش‌بینی دشوار است، ولی نگارنده به عنوان کسی که شیدای رهایی روحی و جسمی انسان است و مایل است زجرهای او و امثال او را بهروزی نسل‌های آینده جبران کند، **خوش‌بین است**، و این خوش‌بینی دارای مبانی عینی و محاسبهٔ علمی است.

اکنون تعداد کشورهای بزرگ و کوچک و بسیار کوچک (از هشتصد میلیون نفری تا چند هزار نفری) مستقل، مستعمره، در جهان ما از ۲۰۰ کشور متجاوز و دارای طیف رنگارنگی است از سوابق تاریخی و درجهٔ رشد اجتماعی و رژیم‌های سیاسی و شگردهای سنّتی. ۱۵ کشور سوسیالیستی وجود دارد که در برخی موارد وحدت تمام‌عیار درونی آنها متزلزل شده است. ۲۰ کشور ضدامپریالیستی وجود دارد که برخی سمتگیری سوسیالیستی را برگزیده‌اند، ولی وحدت آنها در درون خود و بین آنها و کشورهای سوسیالیستی همیشه به حدّ مطلوب استوار نیست. این تزلزل و وحدت موقّتی و طبیعی است. با این حال می‌توان این کشورها را روی‌هم «هستهٔ ضدامپریالیسم» در جهان دانست. ۲۰ کشور سرمایه‌داری غیرمتعهد یا مستقل وجود دارد که سیاست آنها در کل خود وارد ذخیرهٔ سیاست امپریالیستی می‌شود. ۱۱۱ کشور مستقل و همراه آن ۴۰ مستعمرهٔ کامل امپریالیستی وجود دارد که برخی از آنها بسیار کوچک و عقب‌مانده‌اند و در مجموع می‌توان ۴۵ کشور را «هستهٔ ارتجاعی» جهان شمرد. سهم مناطق سیاسی جهان در تولید صنعتی چنین است: کشورهای سوسیالیستی ۳۵٪ تا ۴۰٪، کشورهای جهان سوّم تا ۱۷٪، و کشورهای جهان سرمایه‌داری ۴۳٪ تا ۴۸٪. کشورهای سرمایه‌داری در بازار صادراتی سلطهٔ کامل دارند، ولی بحران بی‌سابقه‌ای از جهت ژرفا آنها را ناتوان می‌سازد.

در کشورهای سوسیالیستی پس از جنگ دوّم جهانی - به‌ویژه در «کشورهای

تعاون مشترک» (سِو، SEV) رشد سریع است و به اندازهٔ سه برابر رشد بازار مشترک در غرب انجام گرفته است! ولی از آنجا که این کشورها در جنگ زیان جانیِ و مالی بسیار سنگین دیده‌اند و تجربهٔ آنها در نوسازی جامعه در آغاز کافی نبود، و می‌بایست خود را برای دفاع آماده کنند، هنوز سطح تولید، سرانهٔ تولید، بازده تولید، سطح زندگی، سهم در بازرگانی جهانی، میزان تولید کشاورزی، وضع توزیع داخلی، از کشورهای رشد یافتهٔ سرمایه‌داری در مواردی عقب‌تر است.

با این حال، دستاوردهای کشورهای سوسیالیستی از جهت ارزانی مسکن، رایگان بودن آموزش ابتدایی و متوسطه، دادن خرج تحصیل به همهٔ دانشجویان و دانش‌پژوهان، کثرت تعداد دانشمندان، ارزانی گاز و برق، ثبات قیمت‌ها، ارزانی کتاب، مسافرت، بودن وسایل تفریح سالم (هنر، ورزش، استراحتگاه‌های کوهستانی و دریایی) در دسترس بخش مهمّی از اهالی و غیره، حیرت‌انگیز است و در تاریخ سابقه ندارد.

اگر این کشورها مجبور نمی‌شدند سهم مهمّی از درآمد ملّی خود را صرف تأمین دفاع مطمئن و رشد سریع علم و تکنیک بکنند، و اگر امپریالیسم با تهدید دائمی نظامی و اقتصادی خود سخت‌ترین فشارها را به این کشورها وارد نمی‌ساخت نه‌تنها هم‌اکنون هدف‌های عالی سوسیالیسم رشد یافته به شکل خیره کننده‌ای حاصل شده بود، بلکه وحدت درونی همهٔ خلق‌های این کشورها (و از آن جمله چین و شوروی) متزلزل نمی‌شد. به هر حال، نویسنده به اتحّاد آتی سوسیالیسم جهانی مطمئن است.

با تمام این دشواری‌های ماورای عظیم، ۳ برابر بودن آهنگ رشد این کشورها در قیاس با بازار مشترک غرب متموّل (که جهانی را ... [یک کلمه ناخواناست] غارت می‌کند) مایهٔ حیرت است. این اعجاز کار انسانی است که سوسیالیسم آن را رها کرده است، و همین عامل در آینده نبرد اقتصادی را خواهد برد.

در کشورهای رشد یافتهٔ سرمایه‌داری در دوران پس از جنگ دوّم جهانی، در اثر انقلاب علمی و صنعتی تحوّلات زیادی رخ داده است. نواستعمار طی

دوران پس از جنگ تا ۱۵ برابر دروان دویست سالهٔ استعمار سه قارهٔ آسیا و آمریکای لاتین و آفریقا را غارت کرده و سودهای چندین میلیادری برده است. دولت در کشورهای مورد بحث با شرکت‌های فراملّیتی (که برخی از آنها تا ۵۰۰ میلیون دلار سرمایه دارند) جوش خورده و «سرمایه‌داری انحصاری دولتی» پدید شده است. سرمایه‌داری «جامعهٔ مصرفی» را با استفاده از رشته‌های جدید انرژی و مصالح (مانند پولیمر و الکترونیک و اتم و لیزر) و امثال آن بسط داده است. به‌ویژه تولید انواع اسلحهٔ اتمی، سنّتی، شیمیایی، بیولوژیک، جوّی، روانی، به حدّ گیج کننده‌ای رسیده است. در سال‌های ۱۹۸۰، آمریکا سه تریلیون (و به احتمال قوی به‌مراتب بیشتر) صرف تسلیحات می‌کند، و حال آنکه هم‌اکنون (۱۹۸۳) تعداد بیکاران در این کشور به ۱۲ میلیون رسیده است! سرمایه‌داری در مقیاس وسیع دچار بحران اقتصادی و سیاسی است، ولی می‌کوشد تا با نسخه‌های رفورمیستی، با مجاز کردن سکس و جنایت و تخدیر، با توسّل به شیوه‌های مردم‌فریبانه در رسانه‌های گروهی، بقای خود را تأمین کند. مخرج مشترک کلیهٔ مساعی کشورهای امپریالیستی و بر رأس آنها ایالات متحده، محو سوسیالیسم و جنبش‌های آزادی‌بخش ملّی است. دستگاه‌های جهنمی «پنتاگون» و «سیا» و اتحّادیهٔ نظامی «ناتو» به این منظور به بسط و قدرتی حیرت‌انگیز رسیده‌اند. ولی اثربخشی آنها کاهنده است، و فریب دادن مردم دم‌به‌دم دشوارتر می‌شود.

باری، همه‌چیز گواه بر آن است که در دهه‌های ۸۰ و ۹۰ سدهٔ بیستم، مسابقهٔ دو سیستم سرمایه‌داری و سوسیالیستی وارد مراحلی می‌شود که پیروزی نظام نوین مردمی اگر هم تأمین نگردد، لااقل روشن و مسلّم می‌شود. این ۱۷ سال آینده خرمن‌گیری از چهل هزار سال تاریخ «هوموساپی‌ینس» است که ما در این رسالهٔ کوتاه کوشیدیم قانونمندی‌های تکامل اجتماعی‌اش را بررسی کنیم. به قول ویرژیل: «Sic itur ad astra»، به سوی ستارگان چنین می‌روند.

On Humans and Human Society

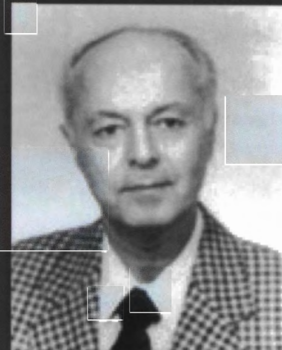
by:

Ehsan Tabari

انتشارات حزب تودهٔ ایران

Published by Tudeh Publishing

February 2013



این مؤلّف از خون‌ریزی بیزار است و خود قادر به آزار موری نیست. ولی وجدان علمی خود را به دنبال خصیصهٔ روحی خود نمی‌کشاند. وجدان علمی به او حکم می‌کند که تاریخ را چنان که هست ببیند. در پدیده‌های تاریخی «محتوی» را باید از «پوسته» جدا کرد. شورش به سود که؟ اِعمال قهر به سود که؟ قانون به سود که؟ سیاست به سود که؟ رُمی‌های باستانی می‌گفتند: «Quod prodist?»- به سود کیست؟- واِلّا شیوه ها در ظاهر یکسانند. «مصادره» یک شیوه است. به سود جامعه، خوب است، به سود جیب شخصی فلان قُلدُر، بد است. ای کاش تاریخ چنین خارآگین نبود! ای کاش تکامل آن به ملایمت می‌گذشت. ولی تاریخ، به سخن مارکس، دوست دارد بادهٔ تکامل را در کاسهٔ سر شهیدان بیاشامد. چه باید کرد؟ سراپای طبیعت چنین است و هنوز تا انسانی شدن انسان، انسانی شدن تاریخ، و انسانی شدن کیهان راهی بس دراز و دشوار و احیاناً خشن و بی‌رحم در پیش است. هنوز خدایانِ سرنوشت، قربانیِ انسانی می‌طلبند، و آن هم از میان جوانان، خواه در جنگ‌ها و خواه در انقلاب‌ها.

انتشارات حزب تودهٔ ایران